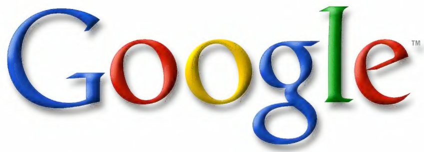
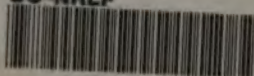

Google




SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS

Vedische Mythologie

von

Alfred Hillebrandt.

Zweiter Band.

Uṣas. Agni. Rudra.

Breslau
Verlag von M. & H. Marcus
1899

Inhalt.



Seit ich den ersten Band meiner Vedamythologie der Öffentlichkeit übergab, ist eine Reihe wichtiger Arbeiten, die denselben Gegenstand, sei es zusammenfassend sei es monographisch behandelten, erschienen und hat mir Veranlassung gegeben, meinen Weg aufs neue zu prüfen. Ich bin damals der Meinung gewesen, dass die vedische Mythologie sich auf sorgfältige Exegese der Texte und auf den Kultus aufbauen, dass sie ein Zweig der Vedaphilologie sein müsse und klassisches Sanskrit wie Anthropologie nur als Hilfswissenschaften gegenüber dieser Aufgabe in Betracht kommen könnten. Bis heut bin ich bei dieser Meinung verblieben. „Our first duty is to try to interpret the Veda from itself“ [1]). Es liegt mir fern, den Wert der Völkerkunde für die allgemeine Erkenntnis mythologischen Denkens oder die Vorzüge, die ein guter Kenner der späteren Litteratur Indiens für die vedische Zeit mitbringt, zu unterschätzen, aber es scheint mir, als ob man begänne, der vedischen Welt ihr Recht zu verkürzen und zu vergessen, dass ihr Inhalt sich weder mit dem Gedankenkreise anderer, seien es arische, seien es stammverschiedene Völker deckt, noch mit dem der einheimischen klassischen Litteratur.

Der Anthropologie dürfen wir nach zwei Seiten hin Dank wissen. Sie bewahrt uns vor der Einseitigkeit, im

[1]) M. Müller, Contributions to the science of myth. II, 451.

Ahnenkult die einzige oder auch nur die älteste Quelle mythologischer Gestalten zu sehen; sie zeigt, dass nicht nur die Erde, sondern auch der Himmel mit seinen mannigfachen Vorgängen das Denken des primitiven Menschen lebhaft beschäftigte und seiner Götterwelt neue Gestalten zuführte. Ihr entnehmen wir einen Massstab, an dem wir die Ergebnisse unsrer Forschung in Bezug auf ihre allgemeine Wahrscheinlichkeit in beschränktem Umfange prüfen können. Wollten wir einigen unsrer Forscher Recht geben, die in vedischen Göttern Abstraktionen wie ‚Gott Erreger‘, ‚Gott der Weite‘, ‚tüchtigen Wirker‘ und selbst an den Himmel versetzte Rennpferde sehen, während zur selben Zeit Sonne und Mond, die sonst überall mit im Vordergrunde des Glaubens stehen, keine Rolle spielen, so würde die Gestaltung des vedischen Pantheons von den bei andern Völkern ermittelten Thatsachen erheblich abweichen und auffallende Züge tragen. Sie könnte dennoch richtig sein, aber die uns gegebene Mahnung dürfen wir beherzigen, die neuen Ergebnisse recht eingehend zu prüfen, ehe wir dem Glauben an ihre Richtigkeit uns überlassen.

Das Bild, welches wir durch die Völkerkunde von den Göttern verschiedener Stämme erhalten, ist im Allgemeinen monoton. Es sind immer dieselben Gestalten, die wiederkehren, eine trotz scheinbarer Fülle beschränkte Welt. Nicht viel anders äussert sich der Geist der vedischen Zeit. Auch ihre Mythologie trägt trotz der Namenfülle einen eintönigen Zug. „Der Mytholog“, führte ich an andrer Stelle aus, „gleicht in gewissem Sinn dem Arzt, der aller Möglichkeiten gewärtig und alle Messer zur Hand, dennoch erwarten muss, immer demselben Fall gegenüber zu stehen“. Wie wir im Einzelnen entscheiden, sollte nicht von Theorien, wäre es auch nur die von dem engen Zusammenhang der vedischen und klassischen Periode, sondern nur von möglichst sorgfältiger Durchdringung unsrer Texte abhängen. Wir dürfen nicht eine Vielheit der Erscheinungen suchen, um künstlich

die vedische Zeit zu beleben, noch eine Monotonie der Erscheinungen scheuen, wenn sie sich als Ergebnis einer durch Theorien möglichst unbeeinflussten Interpretation der Quellen darstellt. Die Hunderte von Liedern, in deren Mittelpunkt Agni und wieder Agni, Indra und wieder Indra oder Soma stehen, verraten schon an sich die Einförmigkeit der Glaubenswelt.

Es ist nicht schwer, von Theorien auszugehen und im Texte ihre Bestätigung wiederzufinden. Ich habe versucht in einer kleinen Schrift, die ich nicht nur als Scherz aufgefasst wissen will, dies zu zeigen. Es ist keine vedische Stelle darin, die nicht richtig wäre, und doch zeichnet sie, weil sie von einer Theorie beherrscht ist, ein schiefes Bild [1]).

Mein Standpunkt ist freilich nicht ganz modern. Eine Untersuchung, die kein anderes Resultat zuwege bringt, als einige Sonnen-, Mond- und Windgötter, ein bischen Morgenröte und wenig Ahnenkult, erfreut sich, wie ich weiss, nicht besonderer Gunst. Die Missgriffe, die die vergleichende Mythologie in grosser Zahl begangen hat, haben neben anderen Faktoren ohne Zweifel teil daran. Wer es vermöchte, in Indra etwa einen alten König am Quellgebiet eines der Pandschabströme nachzuweisen, oder im Veda sichere Reste des Totemismus aufzufinden, würde freudigeren Beifall finden, als der etwas zurückgebliebene Vertreter der Ansicht, dass Indra ein alter Sonnengott ist, der dritte oder vierte seinesgleichen, oder Brahmaṇaspati anstatt einer Abstraktion ein Mondgott und als solcher der Protektor alles Zauberwesens.

Ich glaube, dass die Anthropologie selbst gegen ein solches Ergebnis im Ganzen wenig einzuwenden haben würde.

---

[1]) Fritz Bonsens, die Götter des ṚV., eine euhem. Skizze. Ich habe gar keine Veranlassung, mich nicht als ihren Verfasser zu bekennen. Meinen Namen bei ihrem Erscheinen zu nennen, wäre jedoch witzlos gewesen.

Ihre Vertreter erheben, wenn ich recht verstehe, ihre Stimme nicht gegen die Herleitung von vielen Göttern aus Naturerscheinungen, sondern nur gegen die Versuche, mit Hilfe linguistischer Deutungen den Grundcharakter der Götter zu bestimmen und hierin bin ich längst derselben Meinung. „No anthropologist, I hope, is denying that Nature-myths and Nature-gods exist“. „We proclaime the abundance of poëtical Nature-myths; we 'disable' the hypothesis that they arise from a disease of language“ [1]).

Mit dem Überblick über das, was mythologisch möglich ist[2]), ist der Nutzen ethnographischer Arbeiten für den Vedisten noch nicht erschöpft; es wird mit ihrer Hilfe auch möglich, manches isolierte Ergebnis unsrer Forschung besser zu verstehen. Wie in Recht und Ritual, so haben in der Mythologie die Brahmanen an Volkstümliches angeknüpft; sie standen über, aber nicht ausser dem Volke. Die vedische Vorstellung vom Wesen des Mondes, der die Götter mit Ambrosia speist, der ein Herr der Gewässer ist und Regen zur Erde sendet, berührt sich, wie seither Roscher gezeigt hat, eng mit den Anschauungen der klassischen Völker, bei denen sie vielleicht altes Erbteil ist. Aber für den Veda ist der Mond noch mehr, er ist ein gewaltiger Streiter, der mit dem Blitz kämpft und die Stimme des Donners hat, „wie ein Stier mit Macht brüllt“, ein, wie von Oldenberg eingewendet worden ist, „beim Monde seines Wissens nicht zu beobachtendes Phänomen“ [3]). Jenes Phänomen haben primitivere Menschen beobachtet oder zu beobachten geglaubt. Das wird uns auch von einem ganz andern Volke, dessen Hilfe wir nicht zu verschmähen brauchen, berichtet, den Botokuden. Sie sollen, sagt Tylor (Anf. der C. II, 299), „Taru, dem Monde,

---

[1]) Andrew Lang, Modern Mythology p. 133. 135. — Brinton, Rel. of prim. peoples p. 138 ff.

[2]) Ausser Tylor siehe Brinton, l. c.

[3]) Oldenberg, Rel. d. V. 605.

den höchsten Platz unter den Himmelskörpern zuerteilen, indem sie glauben, dass er Donner und Blitz veranlasst, das Missraten der Gewächse und Fruchtbarkeit bewirkt". Die vedischen Dichter, die vom ‚Brüllen' des Mondes sprechen, haben also wahrscheinlich nur eine volkstümliche Anschauung anfbewahrt, und es ist nicht unsere Aufgabe, sie durch unser Wissen zu verbessern.

Aber abgesehen von dieser allgemeinen ethnographischen Analogie, verbleibt wie jedem anderen, so auch dem vedischen Volke ein in seinen eigenen Geschicken und Verhältnissen begründeter Schatz individueller Auffassungen, denen die Ethnographie Parallelen nicht zur Seite stellen kann. Sonne und Mond haben, neben andern Erscheinungen der Natur, den Geist der Völker jeder Zeit und Rasse lebhaft beschäftigt und Anlass zu unaufhörlich sich erneuernder Mythenbildung gegeben. Beide Gestirne galten, sofern man sie als lebende und menschliche Wesen ansah, als Männer oder Frauen oder als Paar, und nichts kann auf mythologischem Gebiete merkwürdiger sein, als die wunderbare Mannigfaltigkeit, mit der die menschliche Phantasie das gegenseitige Verhältnis beider ausgestattet hat [1]). Die Inder sahen in Sonne und Mond nur Maskulina, und dieser Auffassung folgt natürlich das Geschlecht der Worte, folgen die Mythen, in denen beide als Vater und Sohn, als Brüder, Freunde oder Feinde erscheinen. Auch für die Möglichkeit dieser Anschauung finden wir noch Parallelen ausserhalb Indiens. Wenn aber der Mond ein Brahmacārin oder Schüler, die Sonne ein Ācārya oder Lehrer genannt wird, der jenen drei Tage in seinem Leibe trägt, oder wenn die Sonne ein Kṣatriya, der Mond ein Brahman ist, so spricht daraus zu uns ausschliesslich indisch-brahmanischer Geist.

Eine Schwierigkeit, die wir in gleichem Umfange sonst

---

[1]) Tylor, Anfänge d. Cultur I, 347. 350; II, 323; Lang, Mythes, cultes et rel. p. 120.

nirgends finden, erwächst der vedischen Mythologie aus der durch den Heimatswechsel bedingten Umdeutung einzelner Götter. Wohin immer die andern arischen Stämme auf ihren Wanderungen geführt wurden, nirgends trafen sie tropisches Land. Die, welche in die Ebene Indiens hinabstiegen, fanden anstelle des alten Wechsels von Sommer und Winter den Gegensatz von Hitze und Regenzeit. Es ist ein Irrtum, dass die Heimat der vedischen Mythologie das Pandschab sei; das ist es sowenig als etwa die Heimat des Sanskrit gewesen; einige ihrer Götter mögen dort entstanden sein, andere nicht. Die Entwicklung der Mythologie geht nicht nach einfachen Formeln vor sich; ihr Leben ist nicht weniger als das der Sprache verwickelt und ein Ergebnis verschiedener äusserer und seelischer Gesetze, die bei weitem nicht hinreichend gekannt und gewürdigt sind. Hier wie dort vergehen alte Gebilde, neue tauchen auf und aus alten Trümmern baut sich ein neuer Glaube auf (V. Myth. I, 503). Die Völker, welche in das Land der fünf Ströme einzogen, waren ohne religiöse Vorstellungen so wenig, wie sie ohne Sprache waren. Ihre Götter waren unter einem anderen Himmel, unter anderen Verhältnissen entstanden und mussten unter der Einwirkung eines wesentlich anderen Klimas entweder verblassen oder eine Umdeutung erfahren, wie das Beispiel von Indra und Vṛtra lehrt. Die heisse Zeit „fesselt" keinen Strom, höchstens trocknet sie ihn aus[1]) — selbst in Indien zeigen die Ströme, die nach der Anschauung einiger Mythologen im Sommer ein „Dämon der Dürre" verzehrt, zu dieser Jahreszeit infolge der Schneeschmelze im Gebirge eine bedeutende Zunahme des Wasserstandes —; der Kampf Indra's mit Vṛtra ist die alte Verherrlichung des Streites zwischen Sonne und Winter, der die Ströme in seiner Gewalt hält. Die vedischen Lieder kennen zwar den Schnee nicht mehr; sie haben das Wort für Schneien gänzlich verloren, aber die Sage jenes

[1]) Siehe ZDMG L, 665 und vol. III dieses Werkes.

Kampfes lebt darin fort, Indra ist noch Sonnengott, jedoch schon in der Umwandlung zum Regengott begriffen, die die nachvedische Zeit zur Durchführung gebracht hat. Im Veda hat Indra noch Rosse, später ist auch der Elefant sein Tier; ein charakteristisches Beispiel für den erfolgten Wandel und die Adaptierung des Gottes an seine neue Heimat. Uṣas wird in den Liedern Ṛgveda noch verherrlicht als die Bringerin des Lichtes nach dem Dunkel. Die späteren Dichter des tropischen Landes mit seinen kurzen Dämmerungserscheinungen, dem geringeren Unterschiede in der Dauer von Tag und Nacht, hatten weniger Veranlassung, die Geburt des Lichtes aus der Finsternis zu besingen und haben sie meines Wissens nicht besungen. Die vedische Göttin entstammt keinem tropischen Lande, sie ist die Tochter anderer Breiten und den vedischen Dichtern aus einer Zeit vererbt, die noch Veranlassung hatte, den Neujahrs- oder Ostertag als die Wiederkehr des Lichtes zu preisen. Es ist überaus schwer, die Prozesse mythologischen Werdens, in dem psychische, klimatische und andere Faktoren ineinander wirken, zu verfolgen und festzuhalten. Neben den Gottheiten, die aus der Vergangenheit überkommen noch fortfahren, die Gemüter zu beherrschen, tauchen aus dem Boden der neuen Heimat andere auf, die ihren Anteil fordern an Kult und Lied. Wer vermag gegenwärtig festzustellen, ob Viṣṇu, um nur einen von denen zu nennen, deren Heimat Indien selbst zu sein scheint, in den ṚV., wo er keine wichtige Stellung einnimmt, nur aus dem Kult benachbarter, nicht ṛgvedischer Stämme hinüberleuchtet, oder ob die wenigen ihm dort gewidmeten Lieder der Anfang sind seines Kultus überhaupt?

Sowenig wie die Anthropologie, darf das klassische Sanskrit oder das Pāli uns eine Führerin, auch dieses kann nur eine Gehilfin sein. Wie gegenüber der Anthropologie, ist es hier notwendig, die Grenzen zu regulieren. Ich bin geneigt, den Unterschied zwischen Ṛgvedisch und Klassisch höher, als einige meiner Mitforscher in Verschiebung der historischen Grenzen

neuerdings thun, zu schätzen[1]). Er ist vielleicht nicht so gross wie der zwischen der Anschauungsweise von Wulfila's und Schiller's Zeiten, aber nicht nur der Sprache, sondern auch der Sache nach vorhanden. Der Gegensatz zwischen Deva's und Asura's, bis auf wenige Ausnahmen dem Ṛ V. fremd, und erst in den Brāhmaṇa's zur Vollkommenheit ausgebildet, trennt beide Perioden annähernd in demselben Masse, wie die Dämonisirung der Daēva's den Avesta vom ṚV. Die Abwesenheit jeder sicheren Spur vom Glauben an die Seelenwanderung — von K. F. Geldner nur auf ganz unsichere und abzuweisende Gründe hin[2]) in den ṚV. hineininterpretiert —, die uralte und dennoch dem ṚV. unbekannte Witwenverbrennung, die gänzliche Abwesenheit des Schlangenkultes — das Wort sarpa kommt nur einmal im ṚV. vor —, die Unbekanntschaft mit der Dīkṣā, die reiche Verwendung des dem Avesta nahestehenden Begriffes *ṛta*, an dessen Stelle später mehr und mehr *dharma* tritt, das sind, wenn ich von andern Erscheinungen wie der Trimūrti und von sprachlichen Anzeichen absehe, Zeugnisse für fundamentale Verschiedenheit. Schon zwischen ṚV. und Brāhmaṇa's allein sind nicht unerhebliche Unterschiede zu bemerken, die einen Zweifel an dem unmittelbaren genetischen Zusammenhange beider wachrufen; ich rechne dahin die Inbezugsetzung des ṚV. zu vielen rituellen Gebräuchen, zu denen in den Versen eine wirkliche

---

[1]) Anz. f. ISAKunde IX, 16.

[2]) Ved. Stud. II, 288: der Vers ṚV. X, 14, 2

yátrā naḥ pūrve pitáraḥ pareyúḥ
enā́ jajñānā́ḥ pathyā̀ ánu svā́ḥ. ||

heisst: „wohin, den ihnen zukommenden Pfaden entlang, einst unsre Väter gingen, die hier geboren waren." Geldner übersetzt ‚auf diesem [Wege] werden (alle) geboren, (ein jeder) nach seinem (Schicksals) pfade'. *jajñānā́ḥ* ist nicht Präsens und *pathyā* nicht Schicksalspfad. Der „ihnen zukommende Pfad" ist der Todesweg oder der *pitṛyāno „itaro devayānāt"*. (Cf. X, 18, 1.) Auch der Deutung, welche Boehtlingk (SKSGW 1893, 92) den Versen ṚV. I, 164, 30. 38 im Anschluss an Roth (ZDMG XLVI, 759) gibt, kann ich nicht beistimmen.

Beziehung nur schwer oder gar nicht zu entdecken ist, während andrerseits die Brāhmaṇa's vielen Hymnen gegenüber die Auskunft über Zweck und Stellung im Ritus versagen. Es scheint, als ob zwei verschiedene Ströme der Überlieferung einst nebeneinander hergeflossen wären und sich später erst genähert hätten. Noch weniger werden wir von der späteren Zeit erwarten, dass sie eine sichere Interpretin des ṚV. ist. Dem Gesetz der Entwicklung war auch das indische Leben unterthan. Das zeigt schon die Stellung der Deva's im Buddhismus, der unter dem Einfluss religiöser Strömungen in den Göttern nicht mehr unsterbliche, die Welt regierende Wesen, sondern, wie Rhys Davids sagt, passable Buddhisten sieht, dem Kreislauf unterworfen wie die Menschen, meist wohlwollend, aber ziemlich unwissend und thöricht[1]). Çakra, ein Beiname Indra's im ṚV., wird zu seiner regelmässigen Bezeichnung im Pāli, der alte Name sinkt fast zu einem Synonym von *rājan* herab[2]): *Sakko* kämpft gegen den ‚*asurindo*' *Vepacitti*[3]). Ein System von Brahmangottheiten ist an Stelle des Brahman getreten[4]). Wenn wirklich, wie einige Forscher glauben, in einer buddhistischen Predigt gandhabba und gabbha gleichgesetzt wären, so hätten wir es nicht mit einer bedeutungsvollen mythologischen Angabe, sondern lediglich mit einer Verwechslung beider Worte durch den buddhistischen Redner und seine Zeitgenossen zu thun[5]); wir können nicht verlangen, dass die Gegner des Brahmanismus in dessen Mythologie immer sattelfest gewesen sind. An Stelle indogermanischer oder gar christlicher Ideen, die man früher im ṚV. suchte, dürfen wir jetzt nicht die spätere Entwicklung in ihn hineininterpretieren. Der ṚV. ist zwar

[1]) SBE XI, 162. 3.

[2]) Divyāvadāna p. 83 ff. u. s. *Çakro devānām indro* oder *devendro*.

[3]) Saṃyuttanikāya 4, 201.

[4]) Oldenberg, Buddha [3] 64.

[5]) Cf. ZDMG XLIX, 287 ff. Nach V. Myth. I, 426 ff. ist *gandharva* = „Riese".

nicht der Inbegriff all dessen, was in seiner Zeit gedacht und geglaubt worden ist; Unterströmungen aller Art, die jede Zeit unterspülen, werden auch dort nicht gefehlt haben; aber wir werden für jetzt zufrieden sein müssen, gelingt es uns die Hauptrichtungen genauer zu erkennen, die, nach der Sammlung zu schliessen, von den Brahmanen als solche anerkannt worden sind. Hinter der Götterwelt verbirgt sich der Dämonenglaube. In der Saṃhitā hat er wenig Eingang gefunden; aber im Atharvan und im Ritual tritt er um so mehr hervor und erweist sich durch die über alle Völker hin reichenden Analogien als altes Stratum auch im indischen Glauben. Aber wir haben damit noch nicht die Gewissheit, dass das, was wir aus dem Pāli und ähnlichen Quellen als Thatsachen ermitteln können, sich auch mit der niederen Mythologie der ṛgvedischen Stämme, von der wir keine Nachrichten haben, deckt.

Der nachvedischen Litteratur verbleibt, selbst wenn wir zwischen ihr und dem Veda Grenzpfähle für den Augenblick aufrichten, auch für unsere Zwecke dennoch ein hoher Wert, weil sie Legenden mancher Art aufbewahrt und fortgebildet hat, vielfach mit altem Material wirtschaftet, specifisch indische Anschauung am besten lehrt und uns die Endpunkte der Entwicklung zeigt. Varuṇa ist dort Gott des Meeres und der stehenden Gewässer; der ṚV. verleiht ihm ein reicheres Herrschaftsgebiet. Wäre er in der ältesten Zeit ausschliesslich ein Beherrscher des Meeres, wie erklären sich dann seine anderen ihm im ṚV. zugeschriebenen Eigenschaften, die das Meer sonst nicht charakterisieren? Im ṚV., nicht in der späteren Zeit, wird von ihm gesagt, dass er mit glänzendem Fuss die Anschläge zerstreute und den Himmel erstieg, dass er, auf Recht und Sünde der Menschen herabsehend, inmitten der Wasser wandelt, dass er mit Mitra den Wagen *parame vyomani* besteigt, und so wird Varuṇa jene andern Charakterzüge, die mit dem Gott des Ozeans nicht verträglich sind, verloren, sich zu einem Meeres-

gott allmählich erst umgebildet haben. So erkennen wir mittels des klassischen Sanskrit den mutmasslich jüngsten Zug in Varuṇa's Entwicklung, aber nicht mehr.

Ich bin darum der Meinung, dass es in der Gegenwart unsere Aufgabe sein muss, die vedische Mythologie auf den Veda zu gründen, nach seinen Angaben ein Bild der Götter zu entwerfen, „Theorien nirgends den ersten Platz einzuräumen, weil sie den Gang der Untersuchung leicht beeinflussen und den Blick für eine voraussetzungslose Betrachtung der Quellen trüben" (vol. I, p. III). Von der Bekanntschaft mit den Ergebnissen der anthropologischen Forschung und der gleich notwendigen Vertrautheit mit den Anschauungen der nachvedischen Zeit Indiens muss ein weiter Weg bis zu deren Aufsuchung im ṚV. sein.

Auch in dieser Begrenztheit ist unsere Aufgabe schwer genug. Der ṚV. ist nicht der Anfang der indischen Mythologie; er ist nur ein Abschnitt ihrer Entwicklung, von der Überlieferung in dem Umfange festgehalten, wie das Interesse, die Sitte einzelner Familien oder Schulen es bestimmte. Welches ist in diesem Durchschnittsprofil mit seinen alten und jungen Formationen der älteste Charakterzug des einzelnen Gottes? Oldenberg hat gefragt, ob mir die Erscheinung nie begegnet sei, dass einem Gott früher oder später Attribute beigelegt werden, die in seinem ursprünglichen Wesen nicht enthalten sind, ihm aber von andern Göttern her, oder von irgend welchem sonstigen Vorstellungskreise her anfliegen . . „Und ist die Hinneigung zum Licht, die Feindschaft gegen das Dunkel nicht eben ein Zug, der im vedischen Vorstellungskreise einem Gott besonders leicht anfliegen konnte?" [1]) Man könnte die Gegenfrage stellen, ob denn die Hinneigung zum Licht, die Feindschaft gegen das Dunkel nicht geeignet war, Lichtgötter im vedischen Vorstellungskreise besonders leicht zu erzeugen; warum

---

[1]) ZDMG XLIX, 173.

sollten die Attribute andern Göttern erst anfliegen? Gewiss weiss ich, dass Vorstellungen verschiedener Art sich nicht nur verlieren, sondern an einen gegebenen Grundstock ansetzen können: beides zu leugnen hiesse das Gesetz der Entwicklung leugnen, das die Mythologie nicht minder als die Sprache beherrscht. Die eigentliche Schwierigkeit liegt nur in dem sicheren Erfassen der Grundvorstellung, und hierin bewährt sich die „methodische Kunst des Mythologen", von der Oldenberg spricht, nicht besser als meine eigenen, wie ich zugebe, unvollkommenen Versuche; erfährt seine Darstellung Rudra's doch von Hopkins den Vorwurf, die wahrnehmbare historische Entwicklung überhaupt umzustossen [1]). Wie Oldenberg's Worte, „dass auch in der Mythologie nicht ein Schlüssel alle Schlösser öffnet" [2]), lautete ein fast wörtlich gleicher Satz, den ich in einem alten, nicht ganz zum Druck gekommenen Manuscript niedergeschrieben hatte: „es gibt keinen Schlüssel, der alle Pforten öffnete; wir müssen alle probieren, die zu Gebote stehen" — man kann in der Theorie sich eng berühren und in der allein wertvollen Praxis weit auseinandergehen.

Einen einigermassen gesicherten Ausgangspunkt bietet die Beobachtung der Bilder und Gleichnisse, die die Inder an unzweifelhafte Naturerscheinungen knüpfen. Wir haben Lieder an Sūrya, Soma, Agni, an die Morgenröte. Hier zeigt sich reine Naturverehrung und die bildliche Auffassung natürlicher Vorgänge noch in voller Frische. Die Beobachtung dieser Umsetzung der Aussenwelt in menschliche Begebenheiten ist von methodischem Wert. Uṣas gilt als die Tochter oder als Geliebte des Sonnengottes, der er nachfolgt, oder als seine Gattin, Mutter u. a. m. Alle diese ganz verschiedenen und doch auf dieselbe Grundanschauung zurückgehenden Bilder möchte ich als „mythologische Synonyma" bezeichnen.

---

1) JAOS XVI, CXLVIII ff.

2) ZDMG LI, 484.

Wenn Sonne und Mond an einer Stelle „die zwei Kälber der Virāj“ oder in anderem Zusammenhang „Vater und Sohn“ heissen, so sind auch dies „mythologische Synonyma“. Die Beobachtung der rein dichterischen Anschauung bietet in vielen Fällen einen Wegweiser und orientiert in dem Kreis von Anschauungen, aus denen sich Sonnen-, Mond- oder andere Götter entwickeln können. Wenn es z. B. heisst, dass Sūrya die Uṣas mit seinem Strahl ‚verbrennen wird‘ oder Indra ihren Wagen zerschlägt, so liegt darin wenigstens ein Hinweis, dass Indra ein Sonnengott sein könne. Natürlich sind wir auch bei sorgfältiger Benutzung all solcher Gleichnisse noch nicht aus dem Bereich der Fehlerquellen. Manche Vorstellung, die der vedischen Zeit nicht mehr geläufig war, mag in einer früheren Periode geherrscht und mythologische Gebilde veranlasst haben, deren Schleier wir nicht mehr entfernen können, oder neben einem in der vedischen Zeit erst entstandenen Gott hat die Sprache kein anderes leicht verständliches und aufklärendes Gleichnis hinterlassen. Aber der Veda steht immerhin der vorvedischen Zeit, in die viele seiner Götter hineinragen, näher als jedes andere indische oder arische Litteraturdenkmal. Wir müssen, ehe wir uns bei Griechen, Germanen Rats erholen, uns an die Dichter, an die Bilder, Gleichnisse und Tradition des Veda um Auskunft über vedische Götter wenden. Die klassische Philologie scheint auf ihrem Gebiete dasselbe zu erstreben. Wenn an keinem sicheren Beispiel gezeigt werden kann, dass die Sonne im Sanskrit je weiblich gedacht wurde, so müssen wir davon Abstand nehmen — was auch die lettischen Mythen sagen —, in Sūryā, wie vereinzelt geschehen ist, eine weibliche Sonnengottheit zu sehen; denn wie der Sprachgebrauch lehrt, ist Sūryā im Veda weiter nichts als ein Synonymum von Uṣas und Sūryasya duhitṛ. Oder wenn Vivasvat zwei Frauen hat, von denen die eine verschwindet, die andere „gleichfarbig“ ist und Sūrya ebenfalls zwei Frauen besitzt, die an einer Stelle als *uṣasā*, als Nacht und Tag

bezeichnet sind, so liegt der Schluss sehr nahe, dass auch im ṚV. schon Sūrya und Vivasvat identisch sind.

Wie kommt der ṚV. zu verschiedenartiger Personifikation derselben Naturerscheinung? Der Nordostwind wirkt anders als der Südwest oder der Wirbelwind, die Sonne des Frühlings anders als die des Sommers; die Nacht kann die sternengeschmückte Göttin oder die Verkörperung der Finsternis sein; der Mond der Ordner der Zeiten, der Behälter des Ambrosia, der Herr der Wasser. Der menschliche Geist kann jede dieser Lebensäusserungen erfassen und zum Ausgangspunkt einer besonderen Gottheit machen. Schon durch die blosse Verschiedenartigkeit der Namen werden wir der Annahme entgegengeführt, dass dasselbe Naturwesen in die ihm innewohnenden Kräfte, je nachdem man es auffasste, gewissermassen zerlegt werden konnte. So mag Sūrya mehr den leuchtenden, Tvaṣṭṛ den schöpferischen, Savitṛ den belebenden Sonnengott bezeichnet haben oder bezeichnen, denn die Sonne leuchtet, schafft und belebt, und alle drei Namen konnten, ohne dass das Bewusstsein von der Gemeinsamkeit des Ausgangspunktes immer geschwunden sein musste, als verschiedene Wesen Geltung gewinnen. Die Abweichungen der Sūryalieder von den Anschauungen der Savitṛhymnen beweisen darum nichts gegen die schliessliche Wesensgleichheit beider Götter. Auch Vāyu-Vāta, die Maruts und Mātariçvan sind verschieden, und doch offenbart sich in ihnen dieselbe Kraft.

Der erörterte Gesichtspunkt wird nicht der einzige gewesen sein, der aus einem einzigen Wesen eine Vielheit von Göttern schuf. In Band I habe ich mehrfach[1]), nicht ohne auf Widerspruch zu stossen[2]), die Ansicht ausgesprochen, dass der vedische Polytheismus der Verschmelzung von Göttern verschiedener Zeiten und Stämme einen Teil seiner Viel-

[1]) Z. B. 262. 501. 514.

[2]) W. Foy, Anz. f. ISAK., p. 25.

köpfigkeit verdankt. Der indische Zweig der arischen Völker war auch in der vedischen Periode keine geschlossene Einheit. Die Thatsache allein, dass der Osten in der Kulturgeschichte Indiens eine andere Rolle spielt als der Westen, dass das vedische Sanskrit nicht die Mutter des Pāli oder des Mittelindischen ist und Berührungen mit anderen Dialekten darin nachzuweisen sind[1], spricht mittelbar auch gegen die Einheitlichkeit von Glauben und Sitte der von Arachosis und Kabul bis zur Sarasvatī und weiter siedelnden Stämme. Die Beweise lassen im Einzelnen sich schwer erbringen, aber die Voraussetzungen zu der Behauptung sind vorhanden. Wir sehen im ṚV. nicht nur verschiedene Priesterfamilien, sondern auch verschiedene, öfter einander befehdende Stämme, Bharata's, Turvaça-Yadu's, Pūru's, „mṛdhrávāc" genannt u. a.[2]; das Çat. Brāhm. nennt Çarva als Name Rudra's bei den Östlichen, Bhava bei den Bāhīka's; es wäre merkwürdig, wenn die vielen kleinen Stämme der vedischen Periode durch denselben Kult, dieselben Gottheiten von Anfang an verbunden gewesen sein und die Worte adeva, anindra, ayajña keinen Hintergrund gehabt haben sollten. Von andern Völkern, Römern, Griechen, Ägyptern sind analoge Vorgänge, die zu einer Verschmelzung verschiedener Götter und Kulte führten, hinreichend bekannt; die Vrātyastoma's des indischen Rituals sind das spätere Mittel, dem ausserhalb des Brahmanismus stehenden zur Aufnahme in die brahmanische Gemeinschaft zu verhelfen. Der aus Oldenberg's Nachweisen hervorgehende Unterschied zwischen den Indern der östlichen und der westlichen Länder gehört der vedischen Periode an. Ich habe ferner mehrfach (vol. I, 227. 250. 253) von einem Gegensatz zwischen brahmanisch und unbrahmanisch lebenden Stämmen gesprochen oder die ṛgve-

---

[1]) v. Bradke, ZDMG XL, 677 ff. Wackernagel, Altind. Gramm. p. XX ff.

[2]) Oldenberg, Buddha [1] 1. Excurs.

dischen Stämme in Gegensatz zu andern, sei es arischen oder unarischen Stämmen gestellt. Tvaṣṭṛ's z. B. wird in den Familienbüchern des ṚV., die wir doch als den Grundstock der Sammlung betrachten müssen, nur sehr spärlich gedacht; der ganze ṚV. enthält, abgesehen von dem Tṛca VII, 34, 20—22[1]), kein einziges an ihn gerichtetes Lied. Aber was von ihm gesagt wird, zeigt, dass wir hier Trümmer eines Mythenkreises haben, der die Litteratur des ṚV. streift und doch ganz entwickelt gewesen sein muss. Mit seinem Kult war der Neṣṭṛ, scheint es, eng verbunden. Wie kommt es, dass Tvaṣṭṛ trotzdem im ṚV. eine so geringe Rolle spielt? Ich sehe darauf nur die Antwort, dass wir es hier mit einem Gott zu thun haben, der nicht im Brennpunkt des religiösen Lebens der ṛgvedischen Kreise, wie Indra, Soma, Agni stand, sondern seitwärts hineinstrahlte, also als veraltet oder noch nicht anerkannt angesehen werden muss. Denn die Brahmanen werden in ihre orthodoxe Sammlung aufgenommen, was ihnen als strenggläubig erschien, dagegen möglichst weggelassen haben, was ihnen fremd und unzugehörig dünkte. Das Hinzutreten des lange Zeit nicht als kanonisch geltenden und inhaltlich keineswegs immer jüngeren Atharvaveda bedeutet schon eine starke Erweiterung des ursprünglichen Gebietes. Die ṛgvedischen Stämme kamen in ihren Sitzen und bei ihrem weiteren Vordringen mit einer vorausgezogenen arischen Bevölkerung in Berührung, die auf ihren Ideenvorrat, ihre Götter sowenig ohne Einfluss blieb, wie die Dialekte auf die Sprache des ṚV. Diese Bevölkerung, die für uns mangels aller Nachrichten mit den Ureinwohnern zusammenfliesst, nenne ich ‚barbarisch' oder auch ‚unbrahmanisch lebend'. Noch zur Zeit der Jātaka's zeigt sich ein bedeutender Abstand zwischen den Brahmanen des Ostens und des Westens[2]). Man könnte sogar Soma- und andere Opfer

---

[1]) I, 514.

[2]) Fick, die soziale Gliederung p. 138 ff. 157 ff.

gebracht haben, ohne von den Brahmanen geleitet zu sein; dass es möglich war, zeigt uns das Beispiel der Iranier mit ihrem Haomakult, und Muir[1]) findet es „remarkable that Mahādeva's worship should be here described as performed without Brahmans". Ich glaube darum, dass meine Hypothese, welche einen Teil des vedischen Polytheismus und Kultus der Berührung und Verschmelzung verschiedener arischer Clane zuschreibt, manchen Schwierigkeiten Rechnung trägt.

In neuerer Zeit ist eine schon oben angedeutete Ansicht aufgetreten, die in höherem Grade als früher in vedischen Göttern Verkörperungen abstrakter Begriffe sucht. Ich bin der Meinung, dass das Gesetz der Entwicklung, welche vom Konkreten zum Abstrakten, vom Sinnlichen zum Bildlichen und Übertragenen führt, in der Mythologie nicht minder als in der Bedeutungslehre zur Geltung kommt. Die vedischen Inder waren Freunde anschaulichen Denkens und philosophischer Betrachtung in der Zeit des R̥V. wenig zugethan. Die Abstrakta wie Manyu, Kāma, Purandhi u. a. sind nur gering an Zahl, die wenigen philosophischen Hymnen verleugnen nicht ganz den naturalistischen Hintergrund, und selbst die Upaniṣad's kommen zu ihrer Betrachtung vielfach auf dem Wege der Umdeutung realer Dinge oder Vorgänge, wie z. B. der das Opferross allegorisch deutende Anfang der Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad zeigt. Der Bedeutung der von Usener aufgestellten Gesichtspunkte wird auch der Sanskritist in seinem Bereich sich nicht entziehen können. Sie werden reiflich zu erwägen sein; doch sehe ich bis jetzt noch keine wesentliche Bestätigung seines Prinzips.

Allerdings ist nicht zu verkennen, dass in unsern Liedern eine bestimmte Eigenschaft des einzelnen Gottes, sozusagen ein Durchschnittsprofil, hervortritt, Pūṣan z. B. ein ‚Herr

[1]) OST IV [1], 317 281, vielleicht ist aber der Text unrichtig. Cf. auch S. 320. 321.

der Wege‘, Savitṛ ein ‚Beleber‘ ist. Aber das braucht nicht der Ausgangspunkt der Personifikation zu sein, sondern nur ein Punkt in ihrer Entwicklung. Der Inhalt des Mitraliedes und die Verwendung des Wortes *mitra* im ṚV. kann lehren, dass eine solche communis opinio der Dichter noch nicht als Grundcharakter oder Ausgangspunkt des Gottes angesehen werden darf. Wir würden, kämen uns nicht andere Momente zu Hilfe, aus dem ṚV. allein niemals auf den Gedanken kommen, dass es sich bei Mitra um einen alten, im ṚV. schon verblassten Sonnengott handelt; und, wenn jemand etwa behaupten wollte, Mitra sei ein ‚Gott Freund‘, eine Abstraktion der Freundschaft und der besonders in Iran hochgehaltenen Vertragstreue, der mit den Attributen des Lichtgottes erst später umkleidet wurde, so würden wir gar nicht im Stande sein, ihn mathematisch zu widerlegen. Nicht anders wird es sich mit Pūṣan u. a. verhalten. Warum heisst er fünfzehnmal *āghṛṇi*, das man mit ‚leuchtend‘ oder ‚glühend‘ übersetzt? Ist irgendwie ein Beweis vorhanden, dass diese Eigenschaft jünger ist als seine Herrschaft über die Wege oder dass sie wenigstens nur in jüngeren Liedern vorkommt? Mit dem Fehlen eines solchen Beweises fällt auch die Voraussetzung, dass jene communis opinio vom Herrn der Wege für uns massgebend sein könne[1]). Wir werden zu fragen haben, ob ein „glühender“ Gott der Sonne, der seine Wege am Himmel zieht, eher zu einem „Gott und Herren der Wege“ sich entwickeln kann oder umgekehrt ein Herr der Wege zu einem „glühenden“ Gott. Mir scheint die Entscheidung nicht zweifelhaft, besonders wenn in einem andern Liede (II, 40) er „seinen Sitz hoch am Himmel“ nimmt und dort mit Soma, dem Monde, in dualischer Gemeinschaft steht, während er als eigentlicher ‚Gott der Wege‘ eher auf der Erde seinen Platz einnehmen sollte. Allerdings weiss ich, dass man in dem genannten Liede auch Soma

---

[1]) Cf. auch v. Bradke, Dyaus Asura 16.

nicht als den Mond, sondern als Trank oder Pflanze gelten lassen will. Ich muss es anderen überlassen, sich in diesem Fall den Sinn der Hymne klar zu machen.

Die Entscheidung gestaltet sich schwieriger bei Namen mit, wie es scheint, durchsichtiger Etymologie wie Savitṛ, die nicht mehr gänzlich Nom. appellativa und noch nicht völlig Eigennamen, sondern erst letzteres zu werden im Begriff sind. Wir finden im ṚV. ja unzweifelhaft Sondergötter, wie Usener sie nennt, *kṣetrasya pati*, *vāstoṣpati*, *sadasaspati*, *prajāpati*, die Entscheidung können aber im einzelnen Falle nur die Texte geben und diese sind der etymologisierenden Deutung bei S. nicht günstig. Allerdings heisst Savitṛ der „Beleber“, „Erreger“, aber nicht schlechthin, sondern im Hinblick auf den belebenden Sonnengott. Der Begriff ist sichtlich verengt, das Wort ist in die Bahn des Sonnengottes geraten und im Übergang zu einem vollen Eigennamen begriffen [1]. Alle Subjektivität der Entscheidung ist hier allerdings nicht ausgeschlossen; genauer wird später hierüber zu sprechen sein.

Ich habe damit schon einen wesentlichen Zug meiner hier befolgten Methode angedeutet: der Etymologie der Götternamen habe ich bei Entscheidung mythologischer Fragen nirgends Einfluss eingeräumt. Ich habe mich nicht davon überzeugen können, dass die Theorie von der mythenbildenden Kraft des ‚disease of language‘ uns wirklich zur Einsicht in den Prozess der Mythenbildung verhilft, und glaube, dass selbst eine richtige Etymologie uns über das Wesen eines Gottes keinen Aufschluss geben, sondern höchstens bis zu dem mythologisch gewöhnlich wertlosen Nom. app. zurückführen kann. Die Interessen des Etymologen gehen denen des Mythologen hier nicht parallel. Dieser Ansicht habe ich mehrfach Ausdruck gegeben; sie ist nicht so beachtet worden, wie ich wünschte; ich beklage mich hierüber nicht, sondern will nur begründen, warum ich meine

[1]) Siehe jetzt Böhtlingk, Krit. Beitr. SBKSGW 1898, S. 8 (Nr. 21).

früher ausgesprochenen Worte hier nochmals ans Licht ziehe: Vol. I, p. 509 sagte ich mit Bezug auf Yama: „wir werden somit besser auf jeden weiteren Versuch, die Grundbedeutung zu erkennen, verzichten; denn das Etymologisieren hat mythologische Fragen oft mehr verdunkelt als aufgeklärt und die Exegese von ihrem Platz verdrängt“ [1]) und in demselben Jahre mit Bezug auf die Etymologie von Vivasvat [2]): „Die Etymologie ist, nach meiner Auffassung, bei allen mythologischen Fragen keine sichere Beraterin; denn sie kann bisweilen wohl allgemein den Charakter eines Gottes zeigen, sagt aber über seine Individualität nichts Näheres aus. ‚Aufleuchtend‘ (vi-vas) ist jeder Lichtgott: der Blitz, Sonne, Mond, Sterne, die Nacht wie der Himmel. Wüssten wir nicht, dass Sūrya die Sonne ist, die Etymologie würde eine so genaue Bestimmung der Wortbedeutung nicht gewähren“. Ich habe keine Veranlassung gefunden, meine vor Jahren eingenommene Stellung zu verändern.

Die Überlieferung spielt in der Mythologie eine noch grössere Rolle als in der Wortforschung. Man vergegenwärtige sich, wie hier z. B. bei srāktya die blosse Etymologie auf Irrwege geführt hat, ehe mit Hilfe des Kauçika die richtige Deutung zu Stande kam [3]). So müssen wir in der Mythologie Kultus, Tradition und Dichtersprache befragen, ehe wir uns an die Etymologie wenden. Die Mehrzahl der vedischen Götternamen hat ihren appellativischen Wert verloren, ist von dem Zusammenhange mit stammverwandten Worten gelöst und erst auf ihrem Sonderwege zum Ausdruck einer göttlichen Persönlichkeit gelangt, die von dem einstigen Appellativum vielleicht im besten Falle nicht mehr besass, als die äussere lautliche Form.

Die vergleichende Behandlung habe ich auch diesmal

---

[1]) Vgl. auch p. 514.
[2]) Anz. f. ISAK I, pag. 8.
[3]) Bloomfield, Contributions I (seven hymns), p. 12.

bei Seite gelassen. Mir ist entgegengehalten worden, dass für die römische und griechische Mythologie nachgrade genug geleistet sei (Siecke, die Urreligion, p. 2), aber mir scheint, dass man in der germanischen noch um die Grundlagen streitet und die klassische mit der Neuaufrichtung ihres Baues beschäftigt ist. Ich fühle mich wenigstens nicht vorbereitet, an die Aufgabe heranzutreten, und ich glaube auch nicht, dass sie gelöst werden kann, so lange über die ursprüngliche Bedeutung und Herkunft von Apollon, Herakles, Neptunus, den Dioskuren u. a. auf Seiten der klassischen Philologie nicht Einmütigkeit herrscht. Auf diese müssten wir mindestens warten. Aber ich glaube nicht an die Zukunft der vergleichenden Mythologie und verweise auf die Worte, mit denen ich vol. I, S. IV meinen Zweifel begründet habe.

Uṣas.

Meine Darstellung möge mit der anmutigsten Göttin, die den vedischen Himmel schmückt, mit der Morgenröte beginnen. Der den indischen Dichtern innewohnende Sinn für die Natur hat schon in der Morgenfrühe der indischen Litteratur seine schönsten Blüten erschlossen. Die Naturempfindung ihrer der Uṣas gewidmeten Lieder stellt manche unter ihnen der besten Poesie aller Zeiten zur Seite. Es ist nicht meine Aufgabe, vom litterargeschichtlichen Standpunkt aus ihren Wert zu prüfen; die des Mythologen ist nüchterner. Die Lieder an die Morgenröte gewähren einen methodisch wichtigen Einblick in die Art altindischer Naturbetrachtung und führen in die Werkstätte mythologischen Gestaltens. Wir sehen, wie eine in ihrem Wesen keinem Zweifel ausgesetzte Naturerscheinung sich umformt zu göttlicher Persönlichkeit. Nicht immer können wir so klar wie hier in die Werkstatt mythologischer Schöpfung sehen. Uṣas steht nicht allein, sie verbindet und verschwistert sich mit andern Göttern, mit der Nacht, dem Sonnengott, dem Monde, und diese Verbindung erzeugt die Fülle poetischer und mythologischer Bilder, in denen die Dichter sprechen: Uṣas wird zur Schwester der Nacht oder ihrer Feindin, zur Geliebten des Sonnengottes, der ihr folgt wie der Buhle dem Mädchen, sie wird allein oder mit ihrer dunklen Schwester zur Gattin, selbst zur Mutter oder Tochter des Sonnengottes. Die Lehren, die diese Bilder und Gedanken geben, sind unschätzbar für

die Erkenntnis anderer Götter, deren Gestalt aus älterer Zeit stammt und schon verschwindet unter dem immer dichter sie verschleiernden Nebel des mythologisierenden Geistes. Sie sind das Gegebene und Verständliche, von dem wir zu Dunklerem vorschreiten können. Es wird, um späterer Erörterungen willen, nützlich sein, die wichtigsten jener Vergleiche unten noch einmal zusammenzustellen, obwohl bei Bergaigne und namentlich Brandes alles Wissenswerte zu finden ist.

---

a) Uṣas und der Jahresanfang.

Es ist stets als selbstverständlich hingenommen worden, dass in den Uṣasliedern nur von der Morgenröte des einzelnen Tages gesprochen wird; nur bei Ludwig[1]), der sich auf Krichenbauer[2]) beruft, finde ich eine weitergehende Andeutung, „dass sie nicht blos die Göttin des täglichen Morgens, sondern vorzüglich und wohl ursprünglich die erste Morgenröte des neu beginnenden Jahres ist“.

Die Mehrzahl unserer Lieder findet beim Prātaranuvāka des ‚Agniṣṭoma‘ genannten Somaopfers Verwendung, das alljährlich mit grosser Feierlichkeit und zwar nach mehreren Texten im Frühjahr vor sich geht[3]); wir dürfen darin eine

---

[1]) Ṛgveda IV, p. XI.

[2]) Krichenbauer, Theogonie und Astronomie. Wien 1881, p. 348. Ich habe nachträglich K.'s Buch, das für die ind. Mythologie — über die andere zu urteilen ist nicht meine Aufgabe — nichts Brauchbares enthält, eingesehen. Es heisst dort: „Die Göttin Uschas, ἠώς, wurde die Bringerin der Morgenröte, des Lichtes; sie ist in den Hymnen des Veda mit einer rötlichen Kuh verglichen und steht dem Agni, dem Widder, ebenso zur Seite, wie Thetis dem Hermes. Auch Thetis war eine Bringerin des Frühlings, des Lichtes, und ihr war die Kuh ebenso geweiht, wie der Uschas.“ (!)

[3]) Ritualliitt. p. 125.

Frühlingsfeier erblicken. Seine Morgenlitanei wird von dem *āgneya kratu*, dem Liedercyklus für Agni eingeleitet, darauf folgen, nach dem Metrum geordnet, die Lieder an die Morgenröte, die von den beiden uns erhaltenen Sūtra's verschieden ausgewählt sind [1]).

Es folgt aus der Stellung dieser Hymnen an der Spitze eines der grössten Opfer, dass das Ritual sie unter die Jahresanfanglieder rechnete, die den wichtigsten der Tage begrüssten. Einen deutlichen Hinweis darauf wird man in ihren Versen vergebens suchen; doch könnte die gelegentliche Bezeichnung der Uṣas als *prathamā* „erste der kommenden Tage" oder Wendungen wie I, 123, 9 *jānaty áhnaḥ prathamásya nā́ma* dahin gerechnet werden. Das Gṛhyaritual und einige Verse andrer Texte [2]) kommen uns zu Hilfe. An Stelle der Uṣas ist in der Praxis der häuslichen Sūtren die ‚Ekāṣṭakā' getreten, deren Feier nach Hiraṇyakeçin am 7.—9. Tage der dunklen Hälfte des Monats Māgha, also im Winter begangen wird. Andere Texte kennen mehrere Aṣṭakā's, die sämtlich in die dunklen Monatshälften von Hemanta und Çiçira (Mārgaçīrṣa bis Phālguna) fallen und, wie schon erkannt ist, zum Jahreslauf in Beziehung stehen [3]). „Die,

---

[1]) Çāṅkh. VI, 5, 2 ff.: I, 30, 20—22 (Gāyatrī); I, 48 (Bṛhatī); I, 49 (Anuṣṭubh); I, 92, 1—4 (Jagatī); 13—15 (Uṣṇih); IV, 52 (Gāy.); V, 79 (Paṅkti); VII, 77—80 (Triṣṭubh); 81 (Bṛhatī). Āçvalāyana IV, 14: I, 30, 20—22; I, 48. 49; 92, 1—4. 5—12. 13—15; 113. 123; III, 61; IV, 51. 52; V, 79. 80; VI, 64; VII, 75, 1—6; 81; die Citate sind hier von mir nach ihrer Stellung in der Saṃhitā geordnet. Unsere Sutren schwanken in Bezug auf die Auswahl merkwürdiger Weise bei den Triṣṭubhversen. Die Çāṅkhāyana's wählen sie ausschliesslich aus dem Vasiṣṭhabuch (VII, 77—80), während Āçv. daraus nur die Verse VII, 75, 1—6, andere aus andern Büchern entnimmt: I, 92, 5—12; 113. 123; III, 61; IV, 51; V, 80; VI, 64. Dabei fällt auf, dass Çāṅkh. die Triṣṭubhverse 5—12 von dem Liede I, 92 nicht wählt, während doch Çāṅkh. u. Āçv. dessen Uṣṇih- und Jagatīverse rezitieren lassen.

[2]) AV. III, 10; VIII, 9; TS. IV, 3, 11; MS. II, 13, 10.

[3]) Weber, Nakṣatra II, 337. 341 ff. Weitere Citate Rituallitt. p. 94.

welche sich für ein Jahresopfer (Sattra) weihen, sollen es an der Ekāṣṭakā thun: *eṣā vai saṃvatsarasya patnī yad ekāṣṭakā*" sagt bei einer andern Gelegenheit TS. VII, 4, 8, 1, und von demselben Text wird sie als *ahnāṃ vidhānī* bezeichnet (III, 3, 8, 4)[1].

Die Verse, welche bei der Ekāṣṭakāfeier zur Verwendung kommen, feiern die Rātri, die Neujahrsnacht. „Zuerst ging sie auf, heisst es AV. III, 10, sie wurde zur Kuh bei Yama. Möge sie milchreich für uns melken jedes kommende Jahr. 2. Der die Götter entgegen jauchzen, der Nacht, der herannahenden Kuh; die des Jahres Gattin ist, sie soll uns heilsam sein. 3. Du, die wir als des Jahres Abbild verehren, verbinde uns langlebende Nachkommenschaft mit Reichtum. 5. Die baumentstammten Grāvans ertönten, das Havis bereitend für die Jahreswende; o Ekāṣṭakā, möchten wir gute Nachkommen und Söhne haben und über Reichtum verfügen[2]. 8. Es kam heran das Jahr, dein Gatte, o Ekāṣṭakā —"[3].

An Stelle der Uṣas sehen wir in ihnen ihre Schwester, die Nacht. In der Maitr. Saṃh. II, 13, 10 wird in einer Sammlung von Versen, deren letzter = AV. III, 10, 1 ist, die Uṣas angeredet als *ṛtūnāṃ patnī*, *ahnām netrī* u. s. w.[4]) in Wendungen, die wir ähnlich aus dem ṚV. kennen[5].

---

[1]) Rituallitteratur p. 6.

[2]) *vānaspatyā grāvāṇo ghoṣam akrata haviṣ kṛṇvantaḥ parivatsarīṇam. parisaṃvatsará* übersetze ich als Jahreswende. Sāy. zu ṚV. X, 62, 2 setzt *parivatsaré = paryāgate vatsare sampūrṇe (sattrānte)*; die Bedeutung eines vollen Jahres kann sich leicht daraus entwickeln.

[3]) *āyam agant saṃvatsaraḥ patir ekāṣṭake tava* |

[4]) *ṛtūnāṃ patnī prathameyam āgāt,*
ahnāṃ netrī janitry uta prajānām |
ekā satī bahudhoṣo vyuccha
ajīrṇā tvam jaraya sarvam anyat || = TS. IV, 3, 11.

[5]) ṚV. I, 49, 3: *úṣaḥ prā́rann ṛtū́ṅr ánu divó ántebhyas pári* | IV, 51, 6: *kvà svid āsāṃ katamā́ purāṇī yáyā vidhā́nā vidadhúr ṛbhūṇā́m* Cf. Kauç. 101 *ṛtūn bibhratī bahudhā virūpān.*

Das Çrautaritual kennt eine Verwendung dieser Verse nur noch beim Aufbau der Citi durch die vielen, verschiedene Naturerscheinungen repräsentierenden Iṣṭakāziegeln, in diesem Falle Vyuṣṭi's genannt, während die Gṛhya's ihren ursprünglichen Zweck noch mit Deutlichkeit zeigen. Aber jenes hat dafür Ersatz in den Uṣasliedern, deren Zweck aus den Vorschriften des Somarituals hervorgeht.

Wir werden nicht fehl gehen, wenn wir in diesen Hymnen des ṚV., die die Morgenröte preisen und einen Teil der Morgenlitanei des Jahr um Jahr wiederkehrenden Agniṣṭomaopfers bilden, Neujahrslieder sehen, die den Anbruch des wichtigsten Tages, des ersten Tages im neuen Jahre preisen, gleichviel, ob man dessen Anfang in den Frühling oder die Winterszeit verlegt [1]. Wie ein Neujahrslied klingen die Verse der Vasiṣṭha's: „der Uṣas entgegen erwachten mit Gesang die Vasiṣṭha's; mit Liedern zuerst die Weisen; ihr entgegen, die die beiden vereinten Welten von einander scheidet und alle Wesen in Erscheinung bringt. Uṣas wurde wach, neues Leben schaffend; das Dunkel barg sie mit ihrem Licht. Voran geht die Jungfrau ohne Scheu. Sie machte Sūrya, Opfer, Agni erkennbar" (VII, 80) [2].

b) Uṣas und die Manen.

Die Berechtigung, Uṣas auf die Jahreswende zu beziehen, wird noch deutlicher durch ihre Verbindung mit den Manen. Es ist bekannt, dass gerade die Pitaraḥ und die

[1]) Cf. Çat. Br. VI, 1, 3, 8 (p. 505) — *bhūtānāṃ patir gṛhapatir āsīd uṣāḥ patnī / tad yāni tāni bhūtāni ṛtavas te 'tha yaḥ sa bhūtānāṃ patiḥ saṃvatsaraḥ so 'tha yā soṣāḥ patny auṣasī sā / tānīmāni bhūtāni ca bhūtānāṃ ca patiḥ saṃvatsara uṣasi reto 'siñcan* —

[2]) Die Wiederkehr von Sūrya, Opfer, Agni wird man zwar auch auf den einzelnen Tag beziehen können; der Wiederbeginn des Uttarāyaṇa scheint mir die angemessenere Voraussetzung zu sein.

Kavi's der Vorzeit das verborgene Licht finden und an der Gewinnung der Rinder beteiligt sind[1]. Es hat eine Zeit im Jahr gegeben, wo der Kultus der Götter schwieg. Im alten Rom folgte dem Zehnmonatsjahr eine unheilige Zeit, die den Manen gewidmet war. Der Gegensatz von Devayāna und Pitṛyāṇa[2], Uttarāyaṇa und Dakṣiṇāyana hat auch das indische Opferjahr beeinflusst und selbst im ṚV. seine Spuren hinterlassen[3]. Aus der Gṛhyalitteratur können wir die Gewissheit schöpfen, dass speziell am Ende des Dakṣiṇāyana der Platz für die Manenspenden war, und es ist für unsern Zweck nicht unwesentlich, dass einige Texte unter den Wesen, welche an den Aṣṭakāfeiern Anteil haben, ausser den Pitaraḥ auch die ‚Rātri' und die Ṛtu's nennen; es ist kein Zweifel,

---

[1]) VII, 76, 4: *tá íd devā́nāṃ sadhamā́da āsan*
ṛtā́vānaḥ kaváyaḥ pūrvyā́saḥ /
gūlhám jyótiḥ pitáro ánv avindan
satyámantrā ajanayann uṣā́sam //

X, 62, 2: *yá udā́jan pitáro gomáyaṃ vásu*
ṛténā́bhindan parivatsaré valám //

3: *yá ṛténa sū́ryam ā́rohayan diví*
áprathayan pṛthivī́ṃ mātáraṃ ví / —

7: *índreṇa yujā́ níḥ sṛjanta vāgháto*
vrajáṃ gómantam açvínam / —

X, 107, 1: *āvír abhūn máhi mā́ghonam eṣām*
víçvaṃ jīváṃ támaso nír amoci /
máhi jyótiḥ pitṛ́bhir dattám ā́gāt
urúḥ pánthā dákṣiṇāyā adarçi //

Vgl. noch VII, 79, 4 und vielleicht X, 15, 7: *ā́sīnāso aruṇī́nām upásthe rayím datta* —

[2]) Cf. Çat. Br. I, 9, 3, 2 und Eggeling's Anm. dazu.

[3]) X, 2, 1—6 spricht von den Göttern (v. 3: *ā́ devā́nām ápi pánthām aganma*, v. 6: *víçveṣāṃ hy àdhvarā́ṇām ánīkam* —), v. 7 vom *pitṛyā́ṇa*, (*pánthām ánu pravidvā́n pitṛyā́ṇam*). Da *pravidvān* nur in diesem Verse, in v. 1. 3. 4 aber auf Agni bezüglich *vidvā́n* steht, ist ein Gegensatz beabsichtigt und *pravidvā́n* wohl perfektivisch zu fassen. Cf. Çat. Br. II, 1, 3, 1 (p. 139): *vasanto grīṣmo varṣāḥ te devā ṛtavaḥ* / *çarad dhemantaḥ çiçiraḥ te pitaraḥ* [*ṛtavaḥ*].

welche Nacht damit gemeint ist[1]): die Ekāṣṭakā, die Neujahrsnacht, gilt als das Fest der Manen. „Ekāṣṭakā, des Jahres Gattin, die sich kasteiende, gibt schwellend Milch. Von dieser Melkung möget ihr Manen vereinigt leben" [2]). Wir können von hier einen Schluss auf die Bedeutung der Uṣas, die im ṚV. gepriesen wird, ziehen. Die Manen haben das Licht gefunden, die Rinder herausgetrieben: d. h. aus der dunklen Zeit des Jahres steigt das neue Licht empor, kehren Sūrya, Agni und das entschwundene Opfer wieder[3]).

An Stelle der Manen, ‚*Pitaraḥ*', wie sie allgemein genannt sind, treten die Vorfahren spezieller Geschlechter, wie Aṅgiras und Daçagva's, die berühmt als Sänger an der Wiedergewinnung des Lichtes mit ihren Liedern besonderen Anteil haben[4]). Wenn ich nicht irre, begegnen wir hier

---

[1]) Rituallitteratur, p. 95. — Man wolle dazu beachten, dass dementsprechend bei dem Agniṣṭoma, der dem Lauf der Sonne folgt, in das Abendsavana ein Ārbhavo pavamānastotra und ein Manenopfer eingefügt werden.

[2]) Hir. GS. II, 15, 9: *ekāṣṭakā tapasā tapyamānā saṃvatsarasya patnī duduhe prapīnā / taṃ doham upajīvātha pitaraḥ saṃvidānāḥ* —

[3]) Ausser dem schon S. 29 citierten Verse VII, 80, 2 vgl. VII, 78, 3: *ájījanan (uṣáso) sū́ryaṃ yajñám agním* — vielleicht auch I, 113, 12: *sumaṅgalīr bíbhratī devávītim* — VII, 75, 3: *janáyanto (bhānávo) daívyāni vratā́ni* — VI, 65, 2: *ágraṃ yajñásya bṛható náyantīr.* — Daher wohl heisst sie auch dakṣiṇā (cf. Bergaigne I, 127 ff. 243) als Sinnbild der Kühe, die beim Opfer geschenkt werden. Bei dem Parallelismus von Tag und Jahr ist es nicht möglich mit Sicherheit zu sagen, ob Verse sich auf den einzelnen Tag oder Neujahr beziehen.

Wie ein Hymnus auf den Frühling oder Jahresanfang — auch dies ist schwer zu unterscheiden — lesen sich einzelne Verse des Liedes ṚV. IV, 1; bes. 13—17. 13: „es sassen . . . unsre Väter, die Menschen, hier (einst zum Opfer) nieder (sattra). Die rötlichen Uṣas, deren Stall ein Fels war, die milchreichen in der Höhle, trieben sie mit Anruf heraus". 17: „es verschwand das Dunkel; der Himmel erstrahlte; es erhob sich der göttlichen Morgenröte Strahl. Sūrya betrat die hohen Gefilde, Recht und Unrecht bei den Menschen schauend".

[4]) Bergaigne I, 297. — Cf. I, 71, 2; II, 34, 12: *té dáçagvāḥ prathamā́ yajñám ūhire, té no hinvantūṣáso vyúṣṭiṣu.* IV, 3, 11: *ṛténā́drim*

einem alten Neujahrsbrauch. Metrum und Lied steht mit den Sonnwendfesten, wie ich früher gezeigt habe, in enger Verbindung[1]). Beim Agnyādheya werden Sāmans mehrfach verwendet[2]). Der Ausspruch der Chānd. Up., dass hinter der neugeborenen Sonne her sich freudiges Jauchzen erhob und deshalb ihrem Aufgang und Wiederkommen freudiges Jauchzen entgegenschallt[3]), ist nicht ohne Hintergrund. Denn er erinnert an ṚV. V, 45, 10; VI, 7, 4; X, 88, 10[4]). Wir werden dadurch dazu geführt, weiter zu fragen und nach verwandten Bräuchen bei alten Völkern zu forschen. Da finden wir, dass bei den Deutschen „fast überall das neue Jahr angesungen wird; von den Bergen kommen die Ärmeren, um

---

vy àsan bhidántaḥ sám áṅgiraso *n a v a n t a* *góbhiḥ / çunáṃ náraḥ pári ṣadann uṣásam āvíḥ svàr abhavaj jāté agnaú //* 51, 4; V, 45, 7: *á n ū n o d átra hástayato ádrir á r c a n yéna dáça māsó návagvāḥ / ṛtáṃ yatī sarámā gā́ avindad víçvāni satyā́ṅgirāç cakāra //.* v. 8; VI, 65, 5: *idā́ hí ta uṣo adrisāno gotrā́ gávām áṅgiraso* *g ṛ ṇ á n t i* */ vy* *à r k é ṇ a* *bibhidur bráhmaṇā ca* — VII, 79, 4: *tā́vad uṣo rā́dho asmábhyaṃ rāsva yā́vat stotṛ́bhyo árado gṛṇānā́ / yā́ṃ tvā jajñúr vṛṣabhásyā rávena ví dṛḷhásya dúro ádrer aurṇoḥ //* X, 62, 2. 3. und besonders die Bṛhaspatilieder wie X, 67. 68. Angesichts der engen Verbindung von Ekāṣṭakā resp. Uṣas mit den Manen hat *s v a d h ā* ṚV. I, 113, 13: *ajarāmṛtā carati svadhābhiḥ;* VII, 78, 4: *āsthād rathaṃ svadhayā yujyamānā* (cf. auch IV, 52, 6) die Bedeutung „Manenspende", nicht „von selbst". Die rituelle Unterscheidung zwischen Götter- und Manenspenden ist dem ṚV. bekannt (cf. X, 14, 3).

[1]) Cf. z. B. TS. VII, 3, 10, 1 oder TMBr. XII, 10, 6: *chandobhir vai devā ādityaṃ lokam aharan.*

[2]) Rituallitt. 106.

[3]) III, 19, 3: *atha yad tad ajāyata so 'sāv ādityaḥ taṃ jāyamānaṃ ghoṣā ulūlavo 'nūdatiṣṭhant sarvāṇi ca bhūtāni sarve ca kāmāḥ / tasmāt tasyodayaṃ prati pratyāyanaṃ prati ghoṣā ulūlavo 'nūttiṣṭhanti* etc.

[4]) V, 45, 10: *ā́ sū́ryo aruhac chukrám árṇo — /*
udnā́ ná nā́vam anayanta dhī́rāḥ
āçṛṇvatīr ā́po arvā́g atiṣṭhan /
VI, 7, 4: *tvā́ṃ víçve amṛta jā́yamānam*
çíçuṃ ná devā́ abhí sáṃ navante / —
X, 88, 10: *stómena hí diví devā́so agním*
ájījanañ cháktibhī rodasiprā́m / —

unten in den Dörfern alte Lieder zu singen" [1]), und die slavische Kolenda ist ein Fest, an dem von altersher der Sang seine Stätte fand [2]). Es scheint also, der Liedersang altindischer Kavi's, Aṅgiras, Navagva's, der das neue Licht gewinnt und den Kuhstall sprengt, ist dem Brauche anderer Völker, das neue Jahr anzusingen, eng verwandt.

c) Die drei Uṣas.

Uṣas wird bald in der Ein- bald in der Mehrzahl genannt. Unter den Stellen treten einige hervor, die von drei Morgenröten sprechen [3]). Nach Bergaigne I, 314 sind es vielleicht „trois formes de l'aurore correspondant aux trois mondes", nach Hopkins [4]) „the three dawn-lights, white, red and yellow". Ich beziehe sie auf drei Jahreszeiten. Dass das vedische Jahr drei Zeiten hatte, ist schon früher von Ludwig, Zimmer u. a. bemerkt worden. Ein Hinweis

---

[1]) E. H. Meyer, Deutsche Volkskunde, p. 254.

[2]) Hanusch, Die Wissenschaft des slav. Mythus, 193. 194: „Weil Gesänge bei diesem Fest [der Wintersonnenwende] ein wesentliches Moment waren, so ward das Koledafest bei den späteren Slawen auch zu einem Gesangfeste. . . Auch Valvasor . . sagt: „Es ist auch der Brauch [in Krain], dass von St. Nikolai bis Lichtmess gewisse Leute herumgehen und singen . . . Sie gehen herum im ganzen Lande, wo sie wollen, gleichwie die Sternsinger in Deutschland, denen sie füglich zu vergleichen sind".

[3]) VIII, 41, 3: *sá kṣápaḥ pári ṣasvaje ny ùsró māyáyā dadhe sá víçvam pári darçatáḥ / tásya vénīr ánu vratám uṣás tisró avardhayan* — III, 17, 3: *tríṇy áyūṅṣi táva jātavedas tisrá ājánīr uṣásas te agne:* „drei Lebensalter hast du, o J., drei Uṣas sind deine Mütter (*mātaraḥ* u. a. Sāy.). Dahin rechne ich auch mit L. I, 174, 7: *kárat tisró maghávā dánucitrā ní duryoṇé kúyavācam mṛdhí çret* / von Indra gesagt und X, 67, 4: *avó dvā́bhyām pará ékayā gā́ gúhā tíṣṭhantīr ánṛtasya sétau / bṛhaspátis támasi jyótir icchán úd usrā́ ā́kar ví hí tisrá ā́vaḥ. vi-āvar* ist zu erklären wie I, 68, 1: *aktū́n vy ùrṇot,* I, 105, 15 *vy ùrṇoti matím,* VI, 44, 8: *vápur dṛçáye venyó vy ā̀vaḥ,* also: „er machte offenbar die drei". Geldner VSt 2, 286 ergänzt mit Sāy. ‚*dvāraḥ*'.

[4]) JAOS. XV, 270; Religions of India, 77.

auf die drei Jahreszeiten liegt in dem Ausdruck *trinábhi cakrám ajáram anarvám̐ yátremá viçvá bhúvanádhi tasthúḥ* (ṚV. I, 164, 2; AV. IX, 9, 2), während an anderer Stelle, wie I, 164, 13, vom *páñcāre cakré parivártamāne* gesprochen wird, ferner in den *tríṇi nábhyāni*, I, 164, 48, neben den 12 Speichen und 360 Pflöcken; (cf. auch *tryudāyám* IV, 37, 3)[1]. Ihren kanonischen Ausdruck haben die drei Jahreszeiten in den Cāturmāsya- oder Tertialfeiern gefunden. In einigen der Sprüche, welche bei dem dort üblichen Haarschneiden zur Verwendung kommen, sind Anspielungen auf den Charakter der Jahreszeiten noch enthalten; beim ersten der Tertiale wählt man die Worte *ṛtam eva parameṣṭhy ṛtam̐ nātyeti kim̐cana / ṛte samudra āhita ṛte bhūmir iyam̐ çritā* (Āp. VIII, 4, 2), beim zweiten *yad gharmaḥ paryavartayad antān pṛthivyā divaḥ, agnir īçāna ojasā* etc. (VIII, 8, 21),

[1]) Was sich sonst anführen lässt, ist unsicher. Beachtung verdienen die *tisráḥ prajá áryāḥ* ṚV. VII, 33, 7: *tráyaḥ kṛṇvanti bhúvaneṣu rétas tisráḥ prajá áryā jyótiragrāḥ / tráyo gharmása uṣásam̐ sacante sárvāñ ít táñ ánu vidur vásiṣṭhāḥ //* „drei legen den Samen in die Welten; aus dreien besteht die arische Nachkommenschaft, der das Licht (Frühling?) vorangeht; drei heisse Gefässe folgen der Uṣas“ — (cf. Oertel, Contrib. I, 33). Der Vers macht grosse Schwierigkeiten. Für die „drei, welche in die Welten den Samen legen“, wäre zu verweisen auf ṚV. V, 69, 2: *tráyas tasthur vṛṣabhásas tisṛṇám̐ dhiṣáṇānām̐ retodháḥ* — VII, 101, 4: *tráyaḥ kóçāsa upasécanāsaḥ;* VIII, 2, 8 (?); I, 164, 10: *tisró mātṝ́s trīn pitṝ́n bíbhrad éka ūrdhvás tasthau;* II, 27, 8: *tisró bhúmīr dhārayan tṝ́nr utá dyún* —.

Anders ist es mit den drei *Gharma's*. TS. IV, 3, 11 [a] stehen dafür drei *mahiman's (vadhūr jajāna navagaj janitrī, traya enām (uṣāsam) mahimānaḥ sacante).* AV. VIII, 9,11: *mahānto asyām̐ mahimāno antar vadhūr jigāya navagaj janitrī.* Diese drei Mahiman's werden TS. IV Comm. p. 379 als Agni, Sūrya, Candra erklärt; das ist ganz richtig und gilt auch für die drei Gharma's; siehe den Comm. zu TS. IV, 3, 11 [c] p. 380 *(ṛtasya panthām anu tisra āgus trayo gharmāso anu jyotiṣāguḥ / prajām ekā rakṣaty ūrjam ekā vratam ekā rakṣati devayūnām;* vv. ll. AV. VIII, 9, 13. MS. II. p. 160, 5). Anders aber MS. IV, 2, 12 (35, 8) TMBr. XX, 15, 3: *(agnir uṣasam̐ sacate vāyur uṣasam̐ sacate 'sāv āditya uṣasam̐ sacate).* Auch dies ist jedoch richtig, wie sich unten s. v. Agni ergeben wird.

beim dritten *yo asyāḥ pṛthivyās tvaci nivartayaty oṣadhīḥ, agnir īçāna ojasā* etc. (VIII, 19, 9). Der Schluss lautet bei allen dreien gleich[1]). *Ṛta* ist demnach, obwohl im Refrain aller drei Sprüche *ṛta* wiederkehrt, das charakteristische Wort für die erste, *gharma* für die zweite, *oṣadhi* für die dritte Jahreszeit. Von den späteren Namen der Jahreszeiten kennt der ṚV. für die Regenzeit *varṣāḥ* nicht, *grīṣma, vasanta, hemanta* vereinzelt, nur *çarad* kommt öfter vor. Im Puruṣalied X, 90 werden Frühling, Sommer, Herbst bezeichnenderweise in Verbindung mit dem Opfer der Götter genannt[2]).

Jenes spärliche Auftreten der Namen für Jahreszeiten im ṚV. ist auffallend genug; es ist anzunehmen, dass andere Bezeichnungen dafür in Geltung waren, die wir nicht erkennen; ich rechne dahin den Dreiklang *gāvaḥ, āpaḥ, svar,* den zwei Stellen des ṚV. wiederholen[3]). *āpaḥ* könnte gleich *varṣāḥ* sein, *svar* dürfen wir mit *gharma* und „die Rinder" vielleicht als gleichbedeutend mit dem Frühling, der die Rinder (der Uṣas) aus dem Stall führt, ansetzen; doch ist an zwei andern Stellen Uṣas von den *gāvaḥ* getrennt genannt[4]).

d) Uṣas und die Rinder.

Uṣas wird selbst als Kuh, direkt oder vergleichsweise, vereinzelt als Stute bezeichnet, häufiger ist sie die Mutter

---

[1]) *agnis tigmena çociṣā — |*

[2]) v. 6: *yát púruṣeṇa havíṣā devā́ yajñám átanvata vasantó asyāsīd ā́jyam grīṣmá idhmáḥ çarád dhavíḥ |.* — Für *varṣāḥ* VII, 103 *prāvṛṣ.*

[3]) V, 14, 4: *agnír jātó arocata ghnán dásyūñ jyótiṣā támaḥ | ávindad gā́ apáḥ svàḥ;* IX, 91, 6: *evā́ punānó apáḥ svàr gā́ḥ — |*

[4]) VI, 60, 2: *tā́ yodhiṣṭam abhí gā́ indra nūnám apáḥ svàr uṣáso agna ūlhā́ḥ —;* IX, 90, 4: *apáḥ siṣāsann uṣásaḥ svàr gā́ḥ sáṃ cikrado —.*

der Rinder, oder sie hat rote Rinder und Rosse an ihren Wagen gespannt[1]):

I, 30, 21: *áçve ná citre aruṣi* ||
I, 92, 1: *etá u tyá uṣásaḥ ketúm akrata* — |
— *práti gávó 'ruṣīr yanti mātáraḥ* ||
2: *úd apaptann aruṇá bhānávo vṛthā*
svāyújo áruṣīr gá ayukṣata |
12: *paçún ná citrá subhágā prathānā* —
15: *yukṣvá — áçvān adyáruṇān uṣaḥ* |
I, 113, 2: *rúçadvatsā rúçatī çvetyágāt* —
14: *prabodháyanty aruṇébhir áçvair óṣá yāti* —
I, 124, 5: *gávām jánitry*[2]) *akṛta prá ketúm* |
11: *yuṅkté gávām aruṇánām ánīkam* |
III, 61, 4: *svásarasya pátnī* |
IV, 14, 3: *āváhanty aruṇīr jyótiṣágān*
mahí citrá raçmíbhiç cékitānā |
IV, 52, 2: *áçveva citráruṣī mātá gávām*[2]) *ṛtávarī* |
5: *práti bhadrá adṛkṣata gávām sárgā ná*
raçmáyaḥ |
V, 1, 1: *ábodhy agníḥ — práti dhenúm ivāyatīm*
uṣásam |
V, 45, 2: *órvád gávām mātá jānatī gāt* |
V, 64, 7: *ucchántyām me yajatá deváksatre rúçadgavi* |
V, 75, 9: *ábhūd uṣá rúçatpaçuḥ*[3]) —

[1]) Ihr Wagen (Sg. oder Plur.) I, 48, 7; 113, 14; 123, 1. 7; IV, 14, 3; VI, 65, 2; VII, 75, 6; 78, 1. 4.

[2]) Cf. VII, 77, 2: *gávām mātá netry áhnām aroci* und 76, 6.

[3]) V, 80, 1; VIII, 5, 1. 73, 16 führt Uṣas den Beinamen *aruṇápsu*. Da die Deutung *psu* als ‚Speise' hier trotz der Bemerkungen von Hopkins (JAOS. XV, 267: the word *aruṇápsu* gives a combination of ‚bearing food' and ‚the food is red') nicht klar wird, so liegt es nahe, mit Rücksicht auf *ruçadgo*, *ruçatpaçu* anzunehmen, dass es = *aruṇápasu* = *aruṇápaçu* ist (cf. av.-fṣu) und hier der älteste Beweis für die Aussprache des *ç* als *s* (Wackernagel § 197. 198) vorliegt. Die Uṣas bringt oder erhält keine rötliche Speise; rötlich ist nur ihr Gespann.

V, 80, 3: *eṣá góbhir aruṇébhir yujānā́* —
VI, 64, 3: *váhanti sīm aruṇā́so rúçanto*
gā́vaḥ subhágām urviyā́ prathānā́m /
5: *sā́ vaha yókṣábhir ávātā* —
VI, 65, 2: *ví tád yayur aruṇayúgbhir áçvaiç*
citrám bhānty uṣásaç candrárathāḥ /
VII, 75, 6: *práti dyutānā́m aruṣā́so áçvāç*
citrā́ adṛçrann uṣásam váhantaḥ /
VII, 79, 1: / *susaṃdṛgbhir ukṣábhir bhānúm açret* —
2: — / *sáṃ te gā́vas táma ā́ vartayanti* —[1])

Man sieht aus dieser Zusammenstellung, dass von „Morgenwolken" nirgends die Rede ist, sondern die ‚Rinder', ‚Rosse' der Morgenröte[2]) nur ein mythologisches Synonymum für die Morgenröte selber sind.

Von der Vertreibung des Dunkels durch das Licht wird oft gesprochen[3]). Wenn am Morgen die Rinder der Uṣas wiederkehren, woher kommen sie? ṚV. VI, 60, 2 spricht in einer an Indra-agni gerichteten Hymne von den *uṣása ūlhā́ḥ*, den ‚entführten Morgenröten'; es ist die Finsternis oder

---

Dieselbe Bedeutung passt auch in anderen Compositis: z. B. VIII, 20, 10: *vṛṣaṇaçvéna maruto vṛṣapsunā ráthena;* oder VII, 4, 6 *mā́ tvā vayám — avīrā mā́psavaḥ pári ṣadāma.* (I, 49, 1 *váhantv aruṇā́psava úpa tvā somíno gṛhám* könnte man *rathā́saḥ* ergänzen cf. I, 48, 7). Bei *viçvā́psu, pruṣitā́psu,* einem Beiwort des Adlers, der Vögel etc., ist sie jedoch nicht angebracht. Es ist aber nicht notwendig, den 2. Teil von all diesen Zusammensetzungen in gleicher Weise zu erklären; wir können hier an *psu* (Speise) zu *bhas* ‚essen' denken oder an *bhās* ‚glänzen', wovon Kretschmer KZ. 31, 413 auch *aruṇapsu* herleiten will.

[1]) Über *étagva* ‚having bright rays', ‚shining brightly' Bloomfield, Contrib. 7, 427.

[2]) Nigh. 1, 15: *aruṇyo gāva uṣasām.* Cf. auch Ait. Br. IV, 9, 2.

[3]) Cf. Bergaigne I, 242 ff.

I, 92, 5: *ví tiṣṭhate bā́dhate kṛṣṇám ábhvam;* 113, 16 b: *ápa prā́gāt táma ā́ jyótir eti*; IV, 51, 9: *gū́hantīr ábhvam ásitaṃ rúçadbhiḥ;* 52, 6: *vy āvar jyótiṣā támaḥ*; VI, 64, 3; 65, 1: *yā́ bhānúnā rúçatā rāmyā́sv ájñāyi tirás támasaç cid aktū́n;* 65, 2; VII, 71, 1; VII, 75, 1: *ápa*

‚der Stall der Finsternis', dessen ‚Thore' die lichten, reinigenden öffnen, IV, 51, 2: *vy ū vrajásya támaso dvā́rocchántīr avrañ chúcayaḥ pāvakā́ḥ*; oder den sie wie Rinder ihre Hürde selber auftun, I, 92, 4: *gā́vo ná vrajáṃ vy ùṣā́ āvar támaḥ* [1]). Oder es sind andere Götter, Indra, Agni, Bṛhaspati oder die Manen, welche den Stall, den Felsen, in den die Kühe gesperrt sind, mit ihrer Kunst öffnen [2]).

Wenn am Morgen des einzelnen Tages oder des neuen Jahres die ersten Strahlen des wiederkehrenden Lichtes den Himmel röten, scheinen sie roten Rindern gleich, die im Osten herbeiziehen. Auch hier ist eine Erinnerung an eine vergangene Zeit und eine frühere Heimat eingewebt in das vedische Mythenkleid. In Indien ist die Morgenröte nur von kurzer Dauer [3]). Schon der AV. spricht im Gegensatz zum ṚV. ver-

---

drúhas táma āvar ájuṣṭam; 77, 1: *ákar jyótir bā́dhamānā támāṅsi;* 78, 2: *uṣā́ yāti jyótiṣā bā́dhamānā víçvā támāṅsi duritā́pa devī́ //;* 3: *apācīnaṃ támo agād ájuṣṭam;* 80, 2: *eṣā́ syā́ návyam ā́yur dádhānā gūḍhvī́ támo jyótiṣoṣā́ abodhi /;* 81, 1: *támo jyótiṣ kṛṇoti sūnárī.*

1) Der Vers gibt zur Annahme eines starkverkürzten Vergleiches (Geldner, VSt. 2, 286 [5]) keinen Anlass. Kühe wie Pferde brechen in Wirklichkeit oft genug aus ihren Hürden. Cf. auch VII, 79, 4.

2) III, 5, 1: *práty agnír uṣásaç cékitānó 'bodhi — /*
— sámiddhó 'pa dvā́rā támaso váhnir āvaḥ //
V, 45, 1: *vidā́ divó viṣyánn ádrim ukthaír*
āyatyā́ uṣáso arcíno guḥ /
ápāvṛta vrajínīr út svàr gāt
ví dúro mā́nuṣīr devá āvaḥ //
VI, 17, 6: *aúrṇor dúra usríyābhyo ví dṛḷhā́*
úd ūrvā́d gā́ asṛjo áṅgirasvān // (Indra)
VII, 75, 7: *rujád (uṣā́) dṛḷhā́ni dádad usríyāṇām*
práti gā́va uṣásaṃ vāvaçanta //

IV, 1, 13; VII, 79, 4 u. a. Es erübrigt sich hier, weitere Stellen anzuführen. Bei Indra, der Vala's Höhlen bricht und die eingesperrten Rinder, die von den eingesperrten Wassern zu unterscheiden sind, befreit, werden sie zur Sprache kommen. In Bezug auf die Manen cf. S. 31 [4].

3) Cf. Weber, Om. u. Port. 351. Vergleiche Schlagintweit, Reisen in Indien und Hochasien I, p. 113 (citirt bei Brandes p. 78 [1]). Jetzt Hopkins, the Punjāb and the ṚV. JAOS. 19, 28.

hältnismässig nur noch selten von Uṣas; das Ritual kennt keine besonderen ihr dargebrachten Spenden. Das Bild von dem Felsen oder Stall, aus dem die Morgenröten befreit werden, wird seinen Ursprung nicht in dem Klima Indiens, sondern in einem Lande haben, wo der Winter das Vieh wirklich in feste Ställe bannte, *pakhrumaēṣu nmānaēṣu,* wie es Vend. 2, 23 heisst[1]). Felsenhöhlen, Felsenställe mögen eine sichrere Zuflucht als gebaute Ställe gewesen sein.

In einem Lande, wo der kürzeste und längste Tag nur um etwa vier Stunden differieren[2]), hat man weniger Ursache, die Wiederkehr des Lichtes zu feiern; in der klassischen Dichtung spielt das Thema meines Wissens auch keine Rolle mehr. Mit dem Heraustreiben des Viehes aus seinem winterlichen Verschluss zur Frühlingszeit verglich in altüberkommener, in den vedischen Verhältnissen kaum mehr begründeter Sprechweise der ṛgvedische Dichter noch das Emporsteigen des Jahres aus der Winternacht.

e) Uṣas und die Sonne.

Der Morgenröte folgt der Sonnengott. Die vedischen Lieder zeigen, wie der einfache Naturvorgang sich im Geist der Dichter zum lebensvollen Bilde umformt und an Stelle der Naturerscheinung Persönlichkeiten treten, aus denen die Phantasie den Mythus schafft.

---

[1]) BB. IX, 134 (bei Geldner, Grundriss der ir. Ph. II, 46 nicht verzeichnet).

[2]) Nach einer gütigen Berechnung des Herrn Prof. Neugebauer ist das Verhältnis für das Pandjab folgendes:

	geogr. Breite	längster Tag	kürzester Tag
Multān	30°	13 h 56 m	10 h 4 m
Lahōr	32°	14 h 6 m	9 h 54 m
Peschawar	34°	14 h 22 m	9 h 38 m

1. Uṣas führt Sūrya (Auge der Götter oder Ross) herbei, schafft ihm Bahn, ist seine Mutter etc. VII, 77, 3: *devā́nāṃ cákṣuḥ subhágā váhantī çvetā́ṃ náyantī sudṛ́çīkam áçvam* „die liebliche, die der Götter Auge führt, die das weisse, schöne Ross leitet". I, 113, 2: *rúçadvatsā rúçatī çvety ā́gāt* (wenn hier *vatsa* nicht als Plur. anzusehen und auf ihre eigenen Strahlen zu beziehen ist). I, 121, 6: *prá rocy asyā́ usáso na sū́raḥ*. I, 113, 16: *ā́raik pánthāṃ yā́tave sū́ryāya*. I, 136, 2: *ádarçi gātúr uráve várīyasī*. [III, 61, 4 *svàr jánantī*][1]). In anderem Bilde überlässt die schwarze (die Nacht) dem roten den Weg, VII, 71, 1: *riṇákti kṛṣṇír aruṣā́ya pánthām*, oder sie wird AV. XIII, 3, 26 selbst zur Mutter des Kalbes[2]).

2. Uṣas ist Sūrya's oder Agni's Geliebte oder Gattin, VII, 75, 5: *vājínīvatī sū́ryasya yóṣā — uṣā́ ucchati*. I, 115, 2: *sū́ryo devī́m uṣásam rócamānāṃ máryo ná yóṣām abhy èti paçcā́t*[3]).

3. Uṣas wird von Sūrya geschaffen, leuchtet auf durch sein Auge u. ä., VII, 91, 1: *ávāsayann uṣásaṃ sū́ryeṇa*. VII, 81, 2: *úd usríyāḥ sṛjate sū́ryaḥ*. I, 48, 7: *eṣā́yukta parā-*

---

[1]) Weitere Stellen siehe unter f) Uṣas und die Nacht.

[2]) *kṛṣṇā́yāḥ putro arjuno rātryā vatso 'jāyata*. Cf. TS. V, 4, 9, 3: *naktoṣā́seti kṛṣṇā́yai çvetavatsāyai payasā juhoti*.

[3]) Mit Rücksicht auf die Übersichtlichkeit führe ich die Stellen im Wortlaut an. I, 56, 4: *yadi távisī — índraṃ siṣakty uṣásaṃ ná sū́ryaḥ*; IX, 84, 2; I, 66, 8: *jārā́ḥ kanī́nāṃ pátir jánīnām* (Agni); 69, 1: *çukrā́ḥ çuçukvā́ñ uṣó ná jārā́ḥ*; 9: *uṣó ná jāró vibhā́vā*; 92, 11: *yóṣā jārásya cákṣasā ví bhāti*; 123, 10: *kanyèva tanvā̀ çā́çadānāñ éṣi devi devám íyakṣamāṇam*; 152, 4: *prayántam ít pári jārám kanī́nāṃ páçyāmasi nópanipádyamānam*; VII, 9, 1: *ábodhi jārá uṣásām upásthāt*; 10, 1: *uṣó ná jārā́ḥ pṛthú pā́jo açret*; VII, 63, 3: *vibhrā́jamāna uṣásām upásthād rebhaír úd ety anumadyámānaḥ*; VII, 76, 3: *yátaḥ pári jārá ivā́cáranty úṣo dadṛkṣé ná púnar yatī́va*; X, 3, 3: *bhadró bhadráyā sácamāna ā́gāt svásāraṃ jāró abhy èti paçcā́t*; cf. auch TBr. III, 1, 6, 3: Uṣas wünschte „*priyādityasya subhagā syām*".

vátaḥ sū́ryasyodáyanād ádhi. I, 92, 11 (siehe vor. Anm.). 12: *sū́ryasya ceti raçmíbhir dr̥çānā́*[1]).

4. Als Sūrya's Tochter tritt sie besonders in den Açvinliedern auf, und zwar wechselt hier die Bezeichnung *sū́ro* und *sū́ryasya duhitr̥, divo duhitr̥* mit *uṣas* und *sūryā.* VII, 69, 4: *yuvóḥ çríyam pári yóṣāvr̥ṇīta sū́ro duhitā́ páritakmyāyām;* I, 46, 14: *yuvór uṣā́ ánu çríyam párijmanor upā́carat;* 116, 17; 117, 13; 118, 5; 180, 1; 183, 2; IV, 52, 2; V, 73, 5: *ā́ yád vām sūryā́ rátham tíṣṭhat;* VI, 63, 5; VIII, 5, 2; 22, 1 u. s. AV. VI, 82, 2.

Sūryā.

Aus der vollständigen Synonymität von Uṣas und Sūryā folgt, dass auch in dem bekannten Sūryāsūkta Sūryā gleichbedeutend mit Uṣas zu setzen ist. Es ist von andrer Seite der Gedanke ausgesprochen worden, dass Sūryā in diesem Liede eine Bezeichnung des „Sonnenweibes" und das Sūryālied eine Verherrlichung der Vermählung von Sonne

---

[1]) I, 113, 9: *úṣo — ví yád ā́vaç cákṣasā sū́ryasya* /
I, 122, 2: *sū́ryasya çriyā́ sudŕ̥çī híraṇyaiḥ* //
I, 123, 12: *yā́tamānā raçmíbhiḥ sū́ryasya* /
I, 124, 8: *vyucchántī raçmíbhiḥ sū́ryasya* —
II, 23, 2: *usrā́ iva sū́ryo jyótiṣā mahó*
víçveṣām íj janitā́ bráhmaṇām asi /
V, 79, 8: — *íṣa ā́ vahā duhitar divaḥ* /
sākám sū́ryasya raçmíbhiḥ çukraíḥ çócadbhiḥ —
VI, 49, 3: *aruṣásya duhitárā vírūpe*
stŕ̥bhir anyā́ pipiçé sū́ro anyā́ /
VII, 36, 1: *ví raçmíbhiḥ sasr̥je sū́ryo gā́ḥ* /
VIII, 9, 18: *yád uṣo yā́si bhānúnā sám sū́ryeṇa rocase* /
X, 3, 2: (Agni von Sūrya geschieden) *kr̥ṣṇā́m yád énīm abhí várpasā bhū́j janáyan yóṣām br̥hatáḥ pitúr jā́m* / (cf. Bloomfield, Contrib. 7, 408)
X, 35, 5: *prá yā́ḥ sísrate sū́ryasya raçmíbhir jyótir bhárantīr uṣáso vyúṣṭiṣu* /

und Soma, dem Monde, sei[1]). Das widerspricht aber dem indischen Sprachgebrauch, der die Sonne nur als Masculinum kennt, durchaus[2]). Die Identität von Sūryā und Uṣas sonst lehrt, dass es sich auch in diesem Liede nur um die Hochzeit von Uṣas und dem Monde handeln kann; es dürfte der erste Vollmondstag des neuen Jahres oder des Frühlings sein, an dem der Hochzeitszug der Sūryā sich in Bewegung setzt. Als Tochter des Sonnengottes erhält sie AV. VI, 82, 2; XIV, 2, 30; Ait. Br. IV, 7, 1 den Namen *sāvitrī;* das Wort *sūryā* hat diese Bedeutung nicht.

Die Verbindung der Uṣas (Sūryā) mit dem Monde kommt im ṚV. gelegentlich auch sonst, wenn auch nur nebenher, zum Ausdruck; so heisst es von Candramas X, 85, 19, dass er an der Spitze der Morgenröten wandle, oder an andrer Stelle von Soma, dass er die Morgenröten beherrscht oder sie leuchten lässt[3]). Uṣas erscheint demnach in enger Beziehung einerseits zum Monde, andrerseits zum Sonnengott; nirgends in Beziehung zu Sternen, sei es Abend- oder Morgenstern. Wir gewinnen damit — trotz allem was sonst über sie gesagt ist — einen Hinweis auf das ursprüngliche Wesen der beiden mit Uṣas engverbundenen und dunklen Göttergestalten, auf das Wesen der Açvins.

5. Die Sonne vernichtet die Uṣas.

V, 79, 9: *vy ùcchā duhitar divo mā́ cirám̐ tanuthā ápaḥ* | *nét tvā stenám̐ yáthā ripúm̐ tápāti sū́ro arcíṣā* *sújāte áçvasūnṛte* ||

„leuchte auf, o Himmelstochter; nicht verzögere das Werk,

---

[1]) Oldenberg, Rel. d. V. 213 ff. u. s.

[2]) Ich habe nur einmal den Mond als fem. (candrā) gefunden, IAnt. 22, 315 ff.

[3]) VMyth. I, 302. Cf. dazu aus dem Somamaṇḍala IX, 71, 7: *rebhó ná pūrvír uṣáso ví rājati;* 75, 3: *uṣáso ví rājati*; 86, 19. 21: *uṣáso ví rocayat* und (von Bṛhaspati) 83, 3.

dass dich nur nicht die Sonne mit ihrem Strahl wie einen feindlichen Dieb verbrenne!" Zu diesem Verse ist vielleicht noch zu stellen X, 189, 2:

antáç carati rocanásyá prāṇád apānatī /
vy àkhyan mahiṣó dívam //

„es wandelt zwischen den Lichtern (die Mutter des bunten Stieres) vor seinem Hauch verhauchend; es erleuchtete der Stier den Himmel". Wie man auch über die Interpretation dieses zweiten Verses denke, der erste lässt keinen Zweifel an der Möglichkeit, die Beziehung zwischen Morgenröte und Sonnengott dichterisch und mythologisch nicht nur als freundlich sondern auch als feindlich darzustellen. Unser Vers hat aber die besondere Bedeutung, dass er auf die anderen, in denen Indra die Uṣas schlägt oder ihren Wagen vernichtet, Licht wirft, sie enthalten ein anderes der vielen Bilder oder mythologischen Synonyma, in denen Dichter oder Völker ein und denselben Naturvorgang ausgedeutet haben; Uṣas gilt in diesem Fall als böses Weib, eine Auffassung, die auch ausserhalb Indiens ihre Parallele findet[1]):

II, 15, 5: *vájreṇána uṣásaḥ sáṃ pipeṣa* /
IV, 30, 8: / *stríyaṃ yád durhaṇāyúvaṃ vádhīr duhitáraṃ diváḥ* //
9: *diváç cid ghā duhitáraṃ mahán mahīyámānām* /
uṣásam indra sáṃ pinak //[2])
X, 73, 6: — *ávāhann índra uṣáso yáthánaḥ* /
X, 138, 5: *índrasya vájrād abibhed abhiçnáthaḥ prákrāmac chundyúr ájahād uṣá ánaḥ* //

Ich meine, dass wir hier deutlich einfache Naturvorgänge sich in mythologische Gewänder kleiden sehen. In dem Verse

---

[1]) Lang, Custom and Myth. 210. — Anders Hopkins, Rel. 77.

[2]) Gehört hierher auch VI, 59, 6: *índrāgnī apád iyám pū́rvágāt padvátībhyaḥ* / *hitví çíro jihváyā vávadat* etc ?

V, 79, 9 finden wir einen dieser vereinzelt stehen gebliebenen Wegweiser, die aus dem Bereich der mythologischen Verschlingungen uns zurück zu dem Boden schlichterer Naturbetrachtung führen, auf dem jene erwachsen sind.

f) Uṣas und die Nacht.

Auch das Verhältnis von Tag oder Morgenröte und Nacht kann die mannigfachen Bilder zeigen, in die die Phantasie dieselbe Erscheinung zu kleiden weiss. Oben sind die Stellen, in denen ohne Bild von der Vertreibung des Dunkels durch den heranbrechenden Tag gesprochen wird, angeführt (S. 37 [3]). *tamas* und *rātri* sind keineswegs dasselbe; *tamas* ist mehr der Feind der Uṣas, Rātri immer ihre Schwester. Wo *tamas* gewählt wird, gibt sich eine etwas andere Auffassung kund, es ist der Gegensatz von *andhaṃ tamas*, der eigentlichen Finsternis, und *sujyotir aktu*, der hellen Nacht (cf. X, 89, 15), der darin zum Ausdruck kommt; doch wird die Grenzlinie nicht immer innegehalten, es wird auch von dem *támas svásuḥ* oder ähnlich gesprochen, wie es ja natürlich ist.

Tag und Nacht — *uṣā́sānáktā, áhanī*, selten *dyā́vā, uṣás* mit *nimrúc* (TĀr. II, 5, 11; AV. XIII, 3, 21) — sind ‚Schwestern', die unablässig die gleiche Strasse nacheinander ziehen, ‚Töchter des Himmels', ‚die Mütter der Ordnung', ‚himmlische Frauen', beide geschmückt, beide verschieden; die eine dunkel, die andere hell von Farbe; die eine putzt sich mit Sternen oder ist einer Unfruchtbaren gleich, die andere glänzt mit der Pracht der Sonne, die eine räumt der andern ihren Platz oder wird von ihr vertrieben. ‚Mutter- und Tochterkuh' sind sie III, 55, 12 genannt [1]).

---

[1]) Es scheint mir nicht überflüssig, der Übersichtlichkeit wegen hier die Verse zusammenzustellen: I, 92, 11: *vyūrṇvatī divó ántān̐ abodhy ápa svásāraṃ sanutár yuyoti;* 113, 1 [d]: *evā́ rā́try uṣáse yonim āraik;* 2: *rúçadvatsā rúçatī çvety ā́gād ā́raig u kṛṣṇā́ sádanāny asyāḥ / samānā́-*

Die Verse, welche von Uṣāsānaktā und dem Sonnengott sprechen, sind nach verschiedenen Seiten hin lehrreich; die Sonne ist es, die den Tag schafft und die Nacht. „Du durch-

---

bandhū amṛ́te anūcī dyā́vā várṇaṃ carata āminānė́; 3: *samānó ádhvā svásror anantás tám anyā́nyā carato devā́çiṣṭe / ná methete ná tasthatuḥ suméke náktoṣā́sā sámanasā vírūpe* //; 14 b: *ápa kṛṣṇā́ṃ nirṇíjaṃ devy ā̀vaḥ*; 123, 1 cd: *kṛṣṇā́d úd asthād aryā̀ víhāyās* —; 6 cd: *spārhā́ vásūni támasā́pagūḷhā́viṣ kṛṇvanty uṣáso vibhātī́ḥ* //; 7: *ápānyád éty abhy ànyád eti víṣurūpe áhanī sáṃ carete / párikṣitos támo anyā́ gúhākar ádyaud uṣā́ḥ çóçucatā ráthena* //; 9 b: *çukrā́ kṛṣṇā́d ajaniṣṭa çvitīcī* /; 124, 8: *svásā svásre jyā́yasyai yónim āraig ápaity asyāḥ praticákṣyeva* /; 142, 7; 185, 1: *katarā́ pū́rvā katarā́parāyóḥ kathā́ jāté kavayo kó ví veda / víçvaṃ tmánā bibhṛto yád dha nā́ma ví vartete áhanī cakríyeva* (cf. VI, 9, 1: *áhaç ca kṛṣṇám áhar árjunaṃ ca ví vartete*); 186, 4: *úpa va éṣe námasā jigīṣóṣā́sānáktā sudúgheva dhenúḥ / samāné áhan vimímāno arkáṃ víṣurūpe páyasi sásminn ū́dhan* //; 188, 6: *surukmé hí supéçasā́dhi çriyā́ virā́jataḥ / uṣā́sāv éhá sīdatām* //; II, 3, 6: — / *tántuṃ tatáṃ saṃváyantī samīcī yajñásya péçaḥ sudúghe páyasvatī* /; 31, 5: *utá tyé devī subhā́ge mithūdṛ́çoṣā́sānáktā jágatām apījúvā* /; III, 4, 6: *ā́ bhándamāne uṣā́sā úpāke utá smayete tanvā̀ vírūpe* /; III, 54, 6. 7; 55, 11: *nā́nā cakrāte yamyā̀ vápūṅṣi táyor anyád rócate kṛṣṇám anyát / çyā́vī ca yád áruṣī ca svásārau* — //; 12: *mātā́ ca yátra duhitā́ ca dhenū́ sabardúghe dhāpáyete samīcī* — //; IV, 52, 1: *práti ṣyā́ sūnárī jánī vyucchántī pári svásuḥ*; V, 5, 6: *suprátīke vayovṛ́dhā yahvī ṛtásya mātárā / doṣā́m uṣā́sam īmahe* //; 41, 7; VI, 49, 3 (s. pag. 41); VII, 2, 6: *utá yóṣaṇe divyé mahī na uṣā́sānáktā sudúgheva dhenúḥ*; 71, 1: *ápa svásur uṣáso nág jihīte*; X, 36, 1: *uṣā́sānáktā bṛhatī supéçasā*; 70, 6: *devī divó duhitárā suçilpé uṣā́sānáktā* —; 110, 6: — *divyé yóṣaṇe bṛhatī surukmé ádhi çríyaṃ çukrapíçaṃ dádhāne* //; 172, 4: *uṣā́ ápa svásus támaḥ sáṃ vartayati vartaníṃ sujātátā* //. Diesen Stellen ist wohl auch X, 61, 4 anzureihen: *kṛṣṇā́ yád gósv aruṇīsu sīdad divó nápātāçvinā huve vām.* Die Açvins werden u. a. beim Prātaranuvāka angerufen, also in frühester Morgenstunde. L. G. haben den Vers richtig auf die Tageszeit gedeutet; dass sich einer „eine schwarze Kuh unter roten" als Dakṣiṇā wünschen sollte (Pischel, VStud. I, 75) ist mir mit Rücksicht auf die Bedeutung der schwarzen Farbe nicht wahrscheinlich. Über *yad* ‚wenn' c. Conj. Delbrück, Altind. Syntax 322. Die *kṛṣṇé vásudhitī* ṚV. III, 31, 17; IV, 48, 3 bezieht Bergaigne I, 250 auf Tag und Nacht. Cf. noch TS. III, 2, 1: *dvau samudrau vitatāv ajūryaú* etc.; TBr. II, 5, 5, 3; 7, 12, 6; Mbh. I, 3, 146 ff. — Cf. Ludwig VI, 173 a s. v. Uṣas.

schreitest den Himmel, den breiten Luftraum, die Tage mit den Nächten messend", heisst es ṚV. I, 50, 7 [1]). „Wenn Sūrya seine Pferde losspannt, breitet die Nacht über alles ihr Gewand" [2]). „Unvergänglich ist das eine, sein strahlendes Licht; das andere, das schwarze, rollen seine Rosse zusammen" [3]). Oder der Gott geht dahin, „mit den schnellsten (Rossen) das Gewebe ausbreitend, einziehend das schwarze Gewand. Sūrya's Strahlen bargen die Finsternis in die Wasser wie ein Fell, sie abschüttelnd" [4]). „Vorwärts rollt der eine Glanz durch den Raum, mit dem andern gehst du, o Sūrya, auf" [5]). Im Bilde erscheinen Tag und Nacht als Mütter [6]), auch als Frauen Sūrya's oder des in vielen Fällen damit gleichdeutigen Agni. So sind es I, 95, 1 [7]) zwei von verschiedener Farbe, die abwechselnd das Junge säugen.

---

[1]) *ví dyā́m eṣi rájas pṛthv áhā mímāno aktúbhiḥ / páçyañ jánmāni sūrya //.* Vgl. AV. XIII, 2, 5: *ahorātre vimimāno yad eṣi* oder von Savitṛ ṚV. IV, 53, 7: *sá naḥ kṣapā́bhir áhabhiç ca jinvatu.*

[2]) I, 115, 4: *yadéd áyukta harítaḥ sadhásthāt*
ā́d rā́trī vā́sas tanute simásmai / (Anders VSt. 2, 189)

[3]) I, 115, 5 cd: *anantám anyád rúçad asya pā́jaḥ*
kṛṣṇám anyád dharítaḥ sáṃ bharanti //

Cf. auch X, 3, 2 oben pag. 41 Anm.

[4]) IV, 13, 4: *váhiṣṭhebhir viháran yāsi tántum*
avavyáyann ásitaṃ deva vásma /
dávidhvato raçmáyaḥ sū́ryasya
cármevā́vādhus támo apsv àntáḥ //

[5]) X, 37, 3: *prācī́nam anyád ánu vartate rájaḥ*
úd anyéna jyótiṣā yāsi sūrya //

Cf. dazu die Savitṛverse I, 35, 4. 9; ferner I, 164, 14, und oben pag. 45 III, 55, 11. (Cf. Bergaigne, Quarante hymnes p. 63.)

[6]) Cf. III, 55, 12 (oben S. 45); V, 1, 4: *yád īṃ súvāte uṣásā vírūpe çvetó vājī jāyate ágre áhnām.* Die beiden *mātur anye yamyā sabandhū* V, 47, 5 scheinen ebenfalls Uṣāsānaktā zu sein:
dvé yád īṃ bíbhṛtó mātúr anyé
ihéha jāté yamyā̀ sábandhū //

[7]) Cf. vol. I, 331. Vielleicht bedeuten auch I, 144, 4 die beiden „Altersgenossen" Tag und Nacht.

Mit „zwei Gattinnen" werden sie I, 122, 2 verglichen, die Nacht mit einer unfruchtbaren, mit einer goldgeschmückten Frau ihre Schwester[1]), als Gattinnen des Sūrya sind sie wirklich AV. VIII, 9, 12 bezeichnet[2]). Der Vers, der auch sonst noch Parallelen hat[3]), ist von besonderer Wichtigkeit, weil er, wie ich denke, endgiltig die Frage löst, wer in den viel erklärten Versen X, 17, 1. 2 Vivasvat und wer darin seine beiden ungleichen Frauen sind. Es scheint unzweifelhaft, dass damit Uṣāsānaktā gemeint sind und mit ihrem Freier der Sonnengott, als dessen Name somit sicher schon im ṚV., wie in Band I ausgeführt wurde, Vivasvat erscheint.

---

[1]) *pátnīva pūrváhūtim vāvṛdhádhyā uṣásānáktā purudhá vidāne starīr nátkaṃ vyùtaṃ vásānā sûryasya çriyá sudṛ́çī híraṇyaiḥ.* Die Schwierigkeiten dieses Verses sind durch Ved. Stud. II, 197 ff. nicht alle beseitigt. Die *parivṛktā* erscheint bei den 12 *ratnāhavis* des Rājasūya, deren eines in ihrem Hause dargebracht wird, ferner mit grossem Gefolge, geschmückt, mit den andern Frauen beim Açvamedha; *atka vyuta* muss sich irgendwie auf ihre Kleidung beziehen.

[2]) *chándaḥpakṣe uṣásā pépiçāne*
samānáṃ yónim ánu sáṃ carete /
sûryapatnī sáṃ carataḥ prajānatī
ketumátī ajáre bhûriretasā //.

[3]) AV. XIII, 2, 32: *ahorātré pári sûryaṃ vásāne* —. Çat. Brāhm. X, 5, 2, 4 (s. vol. I, pag. 503): *asau vā ādityo vivasvān eṣa hy ahorātre vivaste.* — TS. III, 2, 2:

dve dradhasī satatī vasta ekaḥ
keçī viçvā bhuvanāni vidvān /
tirodhāyaity asitaṃ vasānaḥ
çukram ā datte anuhāya jāryai //.

In ganz anderem Bilde heisst es TS. VII, 5, 25, 2: *ahar vā açvasya jāyamānasya mahimā purastāj jāyate rātrir enaṃ mahimā paçcād anu jāyate / etau vai mahimānāv açvam abhitaḥ saṃbabhūvatuḥ /.* Wieder ein anderes Bild finden wir TB. I, 5, 10, 7: *te kuçyau vyaghnan te ahorātre abhavatām / ahar eva suvarṇābhavat / rajatā rātriḥ / sa yad āditya udeti etām eva tat suvarṇāṃ kuçīm anusameti / atha yad astam eti etām eva tad rajatāṃ kuçīm anusaṃviçati /.*

Saramā.

Die vielumstrittene Göttin, die als Indra's Botin zu den Paṇi's geht, steht zu der Wiedergewinnung der Rinder in enger Beziehung. Die Paṇi's sind ein den somapressenden Indern feindlicher Volksstamm, dessen räuberische Einfälle besonders den Dichtern des Bharadvājabuches vor Augen stehen [1]). Zu Dämonen verflüchtigt und in die Sagenwelt erhoben erscheint in dem berühmten Saramālied des X. Maṇḍala ihr Name, den der Dichter schon in weiter Ferne, jenseits der Rasā sucht. Ausserhalb dieses Liedes kommt Saramā nur vereinzelt vor, dort ist sie zwar nicht mehr die Botin Indra's, aber stets erscheint sie in Bezug zu den Rindern, die sie auffindet oder auffinden hilft [2]). Wie die Wiedergewinnung der Kühe begleitet wird von den Liedern der

---

[1]) VMyth. I, p. 83 ff. GGA. 1894, p. 648.

[2]) I, 62, 3: *índrasyáṅgirasāṃ ceṣṭaú*
vidát sarámā tánayāya dhāsím |
bṛhaspátir bhinád ádriṃ vidád gāḥ
sám usríyābhir vāvaçanta nárah ||

III, 31, 6: *vidád yádī sarámā rugṇám ádrer*
máhi páthaḥ pūrvyáṃ sadhryàk kaḥ |
ágraṃ nayat supády ákṣarāṇām
ácchā rávaṃ prathamá jānatī gāt ||

V, 45, 7: *ánūnod átra hástayato ádriḥ*
árcan yéna dáça māsó návagvāḥ |
ṛtáṃ yatī sarámā gá avindat
víçvāni satyáṅgirāç cakāra ||

8: *víçve asyā́ vyúṣi máhināyāḥ*
sáṃ yád góbhir áṅgiraso návanta |
útsa āsāṃ paramé sadhásthe
ṛtásya pathā́ sarámā vidad gā́ḥ ||

Dazu gehören noch die Legenden der Brāhmaṇalitteratur (cf. Oertel, Contrib. II, JAOS. XIX, p. 97 ff.), in denen Mythus, Ritual und neue Elemente sich zu einer mythologisch unentwirrbaren Mischung verbunden haben. Die Wasser, Indra, Saramā und Gotra's ṚV. IV, 16, 8.

Sänger (oben S. 31[4]), so ist auch Saramā's Werk zu ihnen in Beziehung gesetzt und von Bṛhaspati, den Aṅgiras unterstützt. Wer ist Saramā? Eine Hündin wie in späterer Zeit wird sie im Ṛ V. noch nicht genannt (Macdonell p. 151). Die allgemeine Situation unsrer Verse hat unverkennbare Ähnlichkeit mit der der Uṣaslieder. Ganz wie Saramā V, 45, 8 *ṛtasya pathā* (*ṛtaṃ yatī* 45, 7) geht, wandelt Uṣas *ṛtasya panthām* entlang und entsprechend heissen die Morgenröten *ṛtasya devīḥ* (IV, 51, 8), *ṛtajātasatyāḥ* (IV, 51, 7). Wie die Somasteine erschallen *haviṣ kṛṇvantaḥ parivatsarīṇam* (oben S. 28), wie die Aṅgiras, Daçagva's und Bṛhaspati an der Eröffnung des Kuhstalles beteiligt sind (p. 31), so sind in dem Saramāliede X, 108, 11 Bṛhaspati, Soma, die Steine, die weisen Ṛṣi's[1]), V, 45, 7. 8 in zwei andern Saramāversen „der handgeschwungene Stein“, die Navagva's und Aṅgiras eng verbunden. V, 45, 7 schliesst mit den Worten *ṛtáṃ yatī sarámā gā́ avindad víçvāni satyā́ṅgirāç cakāra* und v. 8 beginnt mit der Verweisung *víçve asyā́ vyúṣi máhināyāḥ sám yád — návanta*, die man unbedenklich auf die vorhergenannte Saramā beziehen kann[2]).

Mir will, so weit das geringe Material ein Urteil gestattet, scheinen, als ob diese Gemeinsamkeiten dahin führen, Saramā als ein Synonymum der Uṣas zu betrachten. Ihre Eigenschaft als Mutter der Sārameya's würde sich dann erklären. Bloomfield hat beide als „Sonne und Mond“ gedeutet. Wenn das richtig ist[3]), so wäre Saramā als Mutter der beiden Sārameya's ein mythologisches Synonym für Uṣas als

[1]) „Gehet weit weg von hier, o Paṇi's; hervor sollen der Ordnung gemäss die (bei euch) dahin schwindenden Rinder kommen, die Bṛhaspati, Soma, die Somasteine und die weisen Ṛṣi's im Versteck fanden“.

[2]) Vgl. noch v. 2 dieses Liedes *órvā́d gávāṃ mātā́ jānatī gāt* und III, 31, 6 *ágraṃ nayat supády ákṣarāṇām ácchā rávaṃ prathamā́ jānatī gāt* (Saramā). Wer jene *gavām mātā* ist, sagt der Ṛ V. zur Genüge (S. 36).

[3]) JAOS. XV, S. 163; dagegen Tilak im Orion, p. 109; Ehni, Yama [2] 83 ff.

Mutter von Sonne und Mond. Von ihr ist Saraṇyū, die „die Zwillinge" verlässt, die gleichfarbige Gemahlin Vivasvats wohl nicht zu trennen[1]; Saramā und Saraṇyū wären (wofern letzteres, was durchaus nicht unmöglich ist, nicht ein blosses Adjektivum ist) dann sprachliche, die in der ved. Mythologie verblassten Açvins und die Sārameya's mythologische Synonyma; doch ist Gewissheit nicht zu erreichen.

Virāj.

Virāj ist teilweise Adjektivum wie in der dreimal vorkommenden Verbindung *prajāpatiḥ parameṣṭhī virāṭ* (AV. VIII, 5, 10; XI, 5, 7; XIII, 3, 5) oder in *vāc virāj* (AV. IX, 2, 5), teils Name einer mystischen Virāj. An anderen Stellen genügt weder die eine noch die andere Bedeutung; es geht schon aus AV. VIII, 8, 23 *saṃvatsaro rathaḥ, parivatsaro rathopasthaḥ, virāḍ īṣāgnī rathamukham*, dass Virāj hier zu Jahr und Zeit irgendwie in Beziehung stehen muss. Noch deutlicher ergibt sich der Hinweis auf eine Naturerscheinung aus AV. XIII, 1, 33[2]), wo zwischen Sūryaversen (32. 35) von dem Kalbe der Virāj gesprochen wird, das doch wohl nur die Sonne sein kann, während Virāj, worin ich mit

---

[1]) VMyth. I, 503. Cf. Bloomfield, JAOS. XV, 172 ff., der gleichzeitig mit mir p. 186 mit Bezug auf Saraṇyū zu demselben Schlusse kam. Macdonell p. 125. — Sāyaṇa erklärt zu III, 39, 3 *yamā́ cid átra yamasū́r asūta* die Mutter als Uṣas, die Zwillinge als die Açvins.

[2])
vatsó virā́jo vṛṣabhó matīnā́m
ā́ ruroha çukrápṛṣṭho 'ntárikṣam /
ghṛténārkám abhy àrcanti vatsám
bráhma sántaṃ bráhmaṇā vardhayanti //

„Das Kalb der Virāj, der Stier der Lieder, bestieg den Luftraum; weiss ist sein Rücken. Unter Butterspenden singen sie ein Lied an das Kalb; es ist Bráhman und sie stärken es mit Brahman".

Bloomfield[1]) fast ganz zusammentreffe, auf die Uṣas zu beziehen ist. Ein anderes Lied derselben Sammlung, VIII, 9, das mehrfach die Uṣas nennt (v. 11—13), spricht im ersten Verse von den „beiden Kälbern der Virāj, die aus dem Meer emporsteigen“ [2]), wie nach Henry's[3]), so auch nach meiner Meinung, von Sonne und Mond. Es möge hier noch Vers 8 desselben, übrigens oft sehr dunklen Liedes erwähnt sein, in dem Virāj in deutlicher Beziehung zu dem Gang der Opfer steht[4]). „Wenn sie vorwärts geht, folgen ihr die Opfer; wenn sie sich einstellt, treten zu ihr die Opfer[5]). Nach deren Satzung und Geheiss das Yakṣa wandelt, das ist Virāj, o Ṛṣi's, im höchsten Himmel. Selbst hauchlos wandelt sie

---

[1]) SBE. XLII, 667: „another personification of the shining female heaven (dawn). Cf. Henry, les hymnes Rohitas 31.

[2]) *kútas taú jātaú katamáḥ só árdhaḥ*
kásmāl lokát katamásyā pṛthivyáḥ /
vatsaú virájaḥ salilád úd aitām
taú tvā pṛcchāmi kataréṇa dugdhá //

„Woher sind die beiden geboren? Welches ist die (Welt-) Hälfte? Aus welcher Stätte, welchem Lande? Die zwei Kälber der Virāj stiegen aus dem Meere auf. Nach den beiden frage ich dich. Wer von ihnen hat sie (die Virāj) gemolken?“

[3]) Les livres VIII et IX, p. 65, Paris 1894. Henry verweist auf AV. XIII, 1, 41: „— mit dem Fuss das Kalb tragend erhob sich die Kuh. Wohin hat sie sich gewendet? Zu welcher (Welt-) Hälfte ist sie fortgegangen? Wo gebiert sie? Sicher nicht in unsrer Herde“. Auch Bloomfield sieht hier in Kalb und Kuh ‚sun‘ und ‚dawn‘ (SBE. XLII, 667).

[4]) *yáṃ prácyutām ánu yajñáḥ pracyávante*
upatíṣṭhanta upatíṣṭhamānām /
yásyā vraté prasavé yakṣám éjati
sá virád ṛṣayaḥ paramé vyòman //
9: *aprāṇaíti prāṇéna prāṇatīnām*
virát svarájam abhyèti paçcát / —

[5]) Anfang und Verlauf des rituellen Jahres. Cf. TS. III, 4, 10, 2: *virājy eva yajñam āpnoti* und dazu den Comm. (p. 289): *agnihotrī virājam eva prāpya tāṃ virājam ekāṣṭakāṃ kṛtvā upadhānaṃ kṛtavān bhavati.* — Uṣas bringt Sūrya, Agni, Yajña wieder; s. oben pag. 29.

durch den Atem der atmenden Frauen. Virāj folgt dem Svarāj nach[1]).

Uṣas und Prajāpati.

Uṣas wird öfter in Verbindung mit Prajāpati erwähnt. „Prajāpati", heisst es im Kauṣīt. Brāhm. VI, 1, „wünschte Nachkommenschaft und kasteite sich. Von ihm, der Kasteiung geübt hatte, wurden fünf erzeugt: Agni, Vāyu, Āditya, Candramas, zu fünft die Uṣas. Er sprach zu ihnen: ‚kasteiet euch auch'! Sie vollzogen die Weihe. Als sie sich geweiht und kasteit hatten, kam ihnen Uṣas, die Tochter Prajāpati's, in Gestalt einer Apsaras im Osten entgegen. Auf diese verfiel ihr Sinn. Sie ergossen ihren Samen. Sie gingen und sprachen zu Vater Prajāpati: Wir vergossen unsern Samen; dieser soll uns nicht verloren gehen. Prajāpati machte ein goldenes Gefäss, einen Pfeil hoch und breit und schüttete dahinein den Samen u. s. w." [2]). Die Erzählung tritt auch in anderer Form auf. Prajāpati hat selbst sündiges Verlangen nach seiner Tochter und vermählt sich mit ihr; es ist deutlich erkennbar, dass ein Naturvorgang hier eine mythologische Ausprägung erfahren hat[3]). „Prajāpati", heisst es, „stellte seiner Tochter nach, sei es dem Dyaus, sei es der Uṣas[4]). In dem Wunsche ‚möchte ich mich mit ihr begatten' vereinte er sich mit ihr. Das war für die Götter eine Sünde, ‚dass er so seiner Tochter, unserer Schwester thut'". (Çat. Br. I, 7, 4, 1. 2.) Oder „auf dieser [Erde] als Stütze weihten die Wesen und ‚der Herr der Wesen' sich für's Jahr; der Herr der Wesen war der Hausherr, Uṣas die Gattin. Diese Wesen sind die Jahres-

---

1) Virāj, Svarāj, Samrāj stehen AV. XVII, 1, 22. 23 neben einander.
2) Aus dem Samen entsteht Rudra, (siehe die Fortsetzung dieser Erzählung s. v. Rudra).
3) Muir, OST. IV [1], 39.
4) Cf. TMBr. VIII, 2, 10. MS. IV, 2, 12 (35, 11 ff.).

zeiten; der Herr der Wesen ist das Jahr, die Gattin Uṣas der Tagesanfang *(auṣasī)*. Diese Wesen und der Herr der Wesen, das Jahr, schütteten den Samen in die Uṣas; da wurde in einem Jahr ein Knabe geboren; der weinte (Rudra) — (Çat. Br. VI, 1, 3, 7. 8)". Die Legende, für die es auch noch weitere Belege gibt, ist auch den vedischen Dichtern wohlbekannt und wird an verschiedenen Stellen, ohne Nennung von Namen, als ein Incest von Vater und Tochter mehr oder minder ausführlich angedeutet; es ist kein Zweifel, dass auch die vedischen Dichter so wie die Brāhmaṇa's die Sühnung dieses Frevels durch Rudra gekannt haben [1]).

---

[1]) Ṛ̣V. I, 71, 5: *mahé yát pitrá īṃ rásaṃ divé kár*
áva tsarat pṛṣaṇyàç (gen.) *cikitvā́n* /
sṛjád ástā dhṛṣatā́ didyúm asmai
svā́yāṃ devó duhitári tvíṣiṃ dhāt //

Der Bogenschütze ist Rudra. Die weiteren Belegstellen für den Incest sind

I, 71, 8 ab: *ā́ yád iṣé nṛpátiṃ téja ā́naṭ*
çúci réto níṣiktaṃ dyaúr abhī́ke /

III, 31, 1; V, 42, 13; X, 10, 1 (cf. Geldner, VStud. II, 34; Festgruss f. Weber 19 ff.); X, 61, 5 ff. Auch dem Verfasser dieses Liedes, dessen 7. Vers Çat. Br. I, 7, 4 citiert ist, wird die Bestrafung des Frevels durch Rudra bekannt gewesen sein. Vgl. v. 1: *raúdraṃ bráhma*.

Agni.

Wie im Somaopfer, so lebt im Agnikult der Brauch der Väter fort. Man ruft Indra, dass er am Soma sich erfreue, so wie er ihn bei Çāryāta getrunken habe, man rühmt Atri's Weise den Trank zu keltern; und ebenso entflammen die vedischen Geschlechter das Feuer ihrer Altäre nach ihrer Väter Art. Auf die *prathama dharma's* beruft III, 17, 1 sich ein Viçvāmitra; ein Kaṇva bittet Agni, die von den Vätern überkommene Freundschaft nicht zu vernachlässigen. Oder Praskaṇva wünscht, dass Agni *priyamedhavat, atrivat, virūpavat, aṅgirasvat* seinen Ruf erhöre (I, 45, 3); ein Agni des Divodāsa, Vadhryaçva, der Bharata's und Kauçika's wird genannt. Wir finden I, 31, 17 die Worte *manuṣvat, aṅgirasvat, yayātivat*, VIII, 43, 13 *bhṛguvat, manuṣvat, aṅgirasvat*. Ähnlich wie im ṚV. ist es im Ritual. Selbst bei der einfachsten Çrautafeier tritt der Opferer zu seinen Vorfahren, mit denen er durch Kultgemeinschaft verbunden ist, in Beziehung: „Gott Agni", so heisst es beim Hotṛpravara, „der göttliche Hotṛ, möge die Götter ehren, kenntnisreich und umsichtig, wie beim Opfer Manu's, Bharata's, NN.'s und des Sohnes des NN., wie bei Brahman's Opfer, und sie heranführen". An Stelle von NN. treten bestimmte Namen ein[1]). Wir sehen zwar, dass hier vor den Namen wirklicher Vor-

[1]) NVOpfer 89 [1], resp. 81.

fahren Manu, Bharata als mythische Ahnherren genannt werden und ebenso bei dem ersten Pravara, wo der Hotṛ erst nach der Anrufung *agne mahāṅ asi brāhmaṇa bhārata* und vor *deveddha manviddha* die Familiennamen nennt. Aber nicht *atrivat, bhṛguvat* oder *aṅgirasvat* wie im ṚV. wird Agni angerufen, sondern nur *manuṣvat, bharatavat*, und das Ritual hat an dieser Stelle anstatt der früheren Mannigfaltigkeit allein Manu und den Bharata's einen Platz bewahrt.

Bis auf den heutigen Tag hat der Feuerkult seine Stellung im Hindutum behalten. Die ältesten vedischen Geschlechter und die erblichen Agnihotrins unter den „Pañca, Drāvira, or Dakṣiṇi Brāhmans" im heutigen Indien, über die wir bei Crooke ausführlichere Nachricht finden[1]), verbindet eine im Wesentlichen ununterbrochene Tradition. Mit Vorschriften aller Art haben Sitte und Gesetz die Aufrechterhaltung des Kults umgeben. Ein *utsṛṣṭāgni*, d. i. einer, der den Feuerkult aufgibt, darf beim Totenmahle nicht berücksichtigt werden (Gaut. XV, 16), und gewisse Ansprüche werden an den gestellt, der die Feuer einmal angelegt hat (cf. Manu III, 282; IV, 27 ff.).

Das Feuer ist, wie der Göttertrank, ein Geschenk, das vom Himmel stammt. Agni hat als Unsterblicher unter den Menschen seinen Wohnsitz aufgeschlagen und weilt unter ihnen als Gast. Wie in den Somaliedern die Dichter bald vom himmlischen, bald vom irdischen Tranke sprechen und ihre Gedanken zwischen dem Monde und seinem Vertreter, der Pflanze, hin- und hergehen, so gilt das auf den Opferstätten flammende Feuer in vielen Versen als ein Abbild des himmlischen, und der innere Zusammenhang beider findet in den Liedern oft seinen Ausdruck.

Die Gestalt des vedischen Feuergottes zu erfassen, ist dem Anschein nach ein einfaches Problem; bei näherer Be-

---

[1]) The tribes and castes of the North-Western Provinces and Oudh, Calcutta 1896, vol. I, p. 30; (cf. auch **Bhandarkar**, IAnt. III, 135).

trachtung erweist es sich als eins der schwierigsten der vedischen Mythologie. Unsere Quellen zeigen keineswegs überall dasselbe Bild. Von den ältesten Teilen des ṚV. bis zu der deutelustigen Mystik der Brāhmaṇazeit haben verschiedene Zeiten und Anschauungen darauf eingewirkt und ihre Spuren, uns verwirrend, hinterlassen. Zwei Fragen sind es, deren Lösung vornehmlich Schwierigkeiten macht. Agni, heisst es, war entflohen und im Wasser versteckt; seiner Geburt aus dem Wasser wird oft gedacht. Welcher Agni ist gemeint? Die Mehrzahl der Vedisten hält an der seit dem Anfang unserer Wissenschaft geläufigen Anschauung fest, dass der aus den Wassern geborene Agni der Blitz sei; sie ist bekräftigt worden durch die Erklärungen einheimischer Commentare, welche gelegentlich den Blitz für eine Form Agni's ansehen.

Die Inder wussten natürlich so gut wie wir, dass der Blitz eine Form des Feuers war. Aber durch jene Äusserungen der Scholiasten ist nicht erwiesen, dass Agni in der Form des Blitzes als Gott auch wirklich verehrt wurde; denn nicht alle Gestalten, in denen Agni — oder irgend eine andere Naturerscheinung — sich äussert, sind als geeignet befunden worden, Gegenstand des Kultus zu sein.

Die Götter entzünden Agni als ihr Opferfeuer; ihr Opferfeuer ist nicht der Blitz, sondern, wie aus einigen Stellen unzweifelhaft hervorgeht, die Sonne, und wenn Agni vor ihnen flieht, so ist es nicht der Blitz, sondern die Sonne, welche verschwindet und sich im tropischen Klima zur Zeit des Sommersolstiziums hinter den Wassern der Regenzeit versteckt. Wenn mit dem Beginn des Dakṣiṇāyana die Zeit der Götter zu Ende geht und die der Manen beginnt, ‚entflieht‘ vor ihnen das Feuer und birgt sich ‚in den Wassern‘ oder hält sich ‚im Dunkel‘ auf.

Aber nicht immer ist ‚Agni in den Wassern‘ der Sonnengott. Von der Mythologie, welche ihr Gewand aus sehr verschiedenartigen Fäden webt, dürfen wir nicht die Consequenz

des Logikers oder Systematikers erwarten. Wenn ṚV. X, 45 von den drei Geburtsstätten des Feuers, „am Himmel“, in „den Wassern“ und unter „uns“ gesprochen wird, so führt diese Dreiteilung in einen von jenem ganz verschiedenen Anschauungskreis, der den Himmel von den „Wassern“ deutlich unterscheidet. Den einzigen sicheren Anhaltspunkt für die Erklärung dieser drei Stätten geben uns die Feuer, welche in alter, von den Göttern herrührender Dreiteilung auf dem Opferplatz flammen. Der Āhavanīya im Osten bedeutet den Himmel, der Gārhapatya die Erde. Das dritte der alten Dreiheit, das Dakṣiṇafeuer, weist man den Manen und dem Luftraum zu.

Welches Feuer darf als dem Luftraum charakteristisch angesehen werden? Die Antwort hierauf, welche den Zweifel löst und die scheinbare Verworrenheit vieler Angaben beseitigt, geben uns die Çulvasūtra's, in deren Vorschriften wir, da es sich nicht um Deutungen, sondern um Vorrichtungen handelt, alte Überlieferungen erblicken dürfen. Nach den einen ist der Herd des Dakṣiṇafeuers in Form eines Halbmondes zu errichten, — man erkennt leicht die alte Anschauung wieder, dass der Mond das Licht der Manen sei, und versteht die Benützung dieses Feuers zu zauberischen Zwecken, denen der Mond in seiner abnehmenden Gestalt stets ein erwünschter Verbündeter war. Nach einem andern Text hat der Herd des Südfeuers die Form einer Worfelschwinge, die, wie sich zeigen wird, ein Symbol des Windes ist, und so kommen wir zu der zweiten Trias, die neben ‚Sonne, Mond, Agni‘ mit gleichem Rechte der Überlieferung steht: ‚Sonne, Vāyu, Agni‘. In der Deutung des Südfeuers sind also zwei ganz verschiedene Anschauungen zusammengeflossen, deren eine ausgeht von der auch später stets geläufigen Verbindung der Manen mit dem Mond, während die zweite eine uralte und sicher schon vorindische, im Veda aber zurücktretende Beziehung von Wind und Seelenkult noch im Ritual zur praktischen Anschauung bringt. Beide haben in den Ge-

dankenkreisen der Brāhmaṇa's ihre Fortsetzung gefunden und durch ihre Vermischung nicht wenig dazu beigetragen, die Verwirrung und Unklarheit der in den Brāhmaṇa's zu uns sprechenden Yājñika's grösser erscheinen zu lassen, als sie tatsächlich ist. Wenn von der dreifachen Geburt Agni's in Himmel, Erde und ‚den Wassern' gesprochen wird, so sollte kein Zweifel bestehen, dass diese letzte Geburtsstätte Agni's nur der Luftraum und Agni selbst nur der Mond oder Wind sein kann, aber nicht der Blitz.

Alle Forscher sind der Meinung, dass die drei Feuerstätten des späteren Rituals zwar der Sache, nicht aber, mit Ausnahme des Gārhapatya, dem Namen nach dem ṚV. bekannt gewesen seien. Anderwärts habe ich darauf hingewiesen, dass die Terminologie des ṚV. nicht immer dieselbe war wie die der späteren Zeit und, wie in andern Dingen, so auch in den technischen Ausdrücken zwischen beiden Perioden ein Unterschied bestand. Wir dürfen darum fragen, ob an Stelle von Āhavanīya und Dakṣiṇa im ṚV. nicht ein anderer Name hervortritt, der später aus unbekannten Gründen durch den dem Ritual geläufigen ersetzt worden ist. Ich glaube, dass für beide die älteren Benennungen sich im ṚV. noch nachweisen oder wenigstens wahrscheinlich machen lassen; denn wie sich aus dem Ritual ergibt, ist Narāçaṅsa einst der Name des Manenfeuers gewesen und Vaiçvānara nicht nur die Sonne, sondern auch eine Benennung des die Sonne repräsentierenden Āhavanīya. So stellt das Bild Agni's sich wesentlich verschieden von dem, das meine Vorgänger entworfen haben, dar. Ich hoffe, dass die folgende Erörterung den Beweis für die Richtigkeit meiner im Lauf der Jahre gewonnenen Ansicht erbringen wird.

Die vedischen Dichter haben sich bemüht, dem einförmigen Bilde des flammenden Opferfeuers immer neue Seiten abzugewinnen. Je geringer der Ideenkreis primitiver Völker ist, um so feiner hat oft ihre Sprache grammatische Beziehungen zum Ausdruck gebracht und die Anschauungen abzuschatten verstanden. In ähnlicher Weise haben die Sänger der vedischen Lieder den monotonen Grundgedanken des lodernden Opferfeuers in mannigfache Bilder zu kleiden gewusst. Die emporschlagenden Flammen werden mit schnellen (Vögeln) verglichen, die vom Zweig emporfahren (ṚV. V, 1, 1), mit Rossen (VI, 6, 4; VIII, 43, 16; X, 8, 6; 79, 7), Wagen (X, 142, 5), Wagenlenkern (X, 91, 7), Stieren (VI, 5, 4), Frauen (I, 140, 4. 8)[1]), Gliedern (I, 141, 8; III, 1, 5), Wogen (I, 58, 4; VI, 64, 1). Oder die Flamme ist seine Zunge (VI, 6, 5; 16, 2); sie gleicht einem Messer (VI, 3, 4; VIII, 19, 23), dem Geschoss eines Kriegers (VI, 6, 5; VII, 3, 4) u. s. f. Wie ein Tier auf der Weide frisst, so verzehrt er das Holz (V, 9, 4; VI, 2, 9). Wenn er auf Reisig und Holz losgelassen wird, so füllt er sich selbst die Speise in den Mund (X, 91, 5); bei seiner Geburt verzehrt er seine beiden Mütter (X, 79, 4). Der Löffel ist sein Mund (I, 12, 6); wie eine junge Frau — ein Bild der früh und abend den Homa vollziehenden Hausfrau — naht er ihm, voll von Opferspeise und Butter (VII, 1, 6). Agni's „schwarzer Weg“, seine „schwarze Radschiene“ wird hervorgehoben und in Gegensatz zu seiner hellen Flamme gestellt[2]). Er erweckt die

---

[1]) Geldner, VStud. II, 250 [2].

[2]) I, 58, 4: *kṛṣṇáṃ ta éma rúçadūrme ajara;* IV, 7, 9: *kṛṣṇáṃ ta éma rúçataḥ puró bhā́ḥ;* VI, 6, 1: *kṛṣṇáyāma;* 10, 4: *kṛṣṇā́dhvan;* I, 141, 7: *kṛṣṇájaṅhas;* II, 4, 7: *kṛṣṇávyathiḥ;* VII, 3, 2; 8, 2: *kṛṣṇápavi;* 23, 19: *kṛṣṇávartani;* VI, 60, 10: *kṛṣṇā́ kṛṇóti jihváyā;* VIII, 43, 6; *kṛṣṇā́ rájāṅsi patsutáḥ prayā́ṇe jātávedasaḥ.*

Lieder (VII, 10, 1: *dhíyo hinvāná uṣatīr ajīgaḥ;* VII, 9, 4: *práti gávaḥ*[1]) *samidhānám budhanta*). Wie Rinder für ihr Kalb zum Stall, kommen zu ihm die Lieder (VIII, 43, 17); sie folgen ihm wie Rosse (VII, 5, 5), hüllen ihn ein wie ein Kleid (I, 140, 1). Wie Soma lieb (VI, 8, 1) oder wie klare Butter (VI, 10, 2) träufeln für ihn die Gedanken *(matáyaḥ pavante)*. Wir begegnen überall in diesen und anderen, von Bergaigne und Macdonell in reicher Zahl gesammelten Beispielen Äusserungen eines sinnlichen, realistischen und keineswegs nach körperlosen Begriffen tastenden Geistes. Wie primitive Völker der wirklichen Flamme ihre rohe Verehrung bezeugen, die ihnen beweglich, heulend und gierig wie ein lebendes Tier erscheint[2]), so bekundet der Veda noch eine Urwüchsigkeit des Ausdruckes, die nicht ein blosses Überlebsel vergangener Zeiten, sondern noch das unmittelbare Spiegelbild seines religiösen Denkens ist. Wenn der ṚV. auch nicht, wie man früher meinte, das Erzeugnis dichtender Hirten oder Ackerbauer ist, so wurzelt er doch in primitiven Verhältnissen; die Dichter und Sänger, die ja unzweifelhaft sich in bestimmten, überkommenen Kunstformen bewegten und für ihr Handwerk geschult worden sein mögen, standen zwar über, aber nicht ausser dem Volke. Die Ansicht, welche in den vedischen Liedern in ihrer Gesamtheit Produkte eines wesentlich gelehrten oder eines raffinierten Geistes sieht und heut die ältere zu verdrängen scheint, hat ebensowenig wie diese das Richtige getroffen, sondern ist eine Ausschreitung nach der entgegengesetzten Seite hin. Wer die Lieder anderer Stämme zu Hilfe zieht, wie Brinton's Ṛgveda Americanus oder andere, gelegentlich von Ethnographen gesammelte Proben sakraler Poesie, wird eine gewisse Ähnlichkeit nicht verkennen. Das mongolische von

---

[1]) *go* = Lied, Stimme. Cf. auch III, 57, 1; (IV, 41, 5; VIII, 27, 11).

[2]) Tylor, Anfänge der Cultur II, 278; early history 233; M. Müller, Phys. Rel., p. 296.

Bastian citierte Hochzeitslied z. B. zeigt eine dem vedischen Anschauungskreise verwandte Sphäre[1]).

Agni's Gestalten sind mannigfach; er lebt nicht nur in Sonne und Mond, in dem Feuer des Herdes; er wohnt in allem was leuchtet und lebt, im Menschen wie im Tier, in Bäumen, Wassern, selbst in Steinen[2]). Als Feuerbrand verbrennt er die Burgen des Feindes[3]), als Zauberfeuer zerstört er die Dämonen, vernichtet er das feindliche Heer[4]). Der Waldbrand ist sein Element; an mehr als einer Stelle wird geschildert, wie er sengend und verzehrend über die Erde hinläuft[5]). Waldfeuer kann durch Blitzschlag und im

---

[1]) Bastian, Z. f. Ethnolog. I, 383; Tylor, Anf. d. Cult. II, 280. 1: „Mutter Ut, Königin des Feuers, die Du geschaffen bist aus dem Ulmenbaum, der da wächst auf den Gipfeln der Berge Changgai-Chan und Burchatu-Chan, Du, die entstanden ist, als Himmel und Erde sich trennten, hervorkamst aus den Fusstapfen der Mutter Erde und geformt wardst vom Könige der Götter. Mutter Ut, deren Vater der harte Stahl, deren Mutter der Kieselstein ist, deren Vorfahren die Ulmbäume, deren Glanz bis zum Himmel reicht und die ganze Erde durchdringt —".

[2]) AV. III, 21, 1. — Oldenberg, Rel. d. V. 121.

[3]) VI, 16, 39: *yá ugrá iva çaryahá tigmáçṛṅgo ná váṅsagaḥ / ágne púro rurójitha;* VII, 5, 3: *tvád bhiyá víça āyann ásiknīr asamaná jáhatīr bhójanāni / vaíçvānara pūráve çóçucānaḥ púro yád agne daráyann áďīdeḥ //*

[4]) X, 156, 2: *yáyā gá ākárāmahe sénayāgne távotyá / tám no hinva* — Cf. auch Rituallitt. S. 176. — TĀr. I, 28, 1 u. s.

[5]) I, 65, 8: — *íbhyān ná rájā vánāny atti / yád vátajūto vánā vy ásthād agnír ha dāti rómā pṛthivyáḥ;* I, 94, 10. 11: — *ádha svanád utá bibhyuḥ patatríṇo drapsá* (Funken) *yát te yavasádo vy ásthiran /;* I, 95, 10; II, 4, 6. 7: — *sá yó vy ásthād abhí dákṣad urvím paçúr naíti svayúr ágopāḥ — atasáṅy uṣṇán kṛṣṇávyathir asvadayan ná bhúma /.* (Cf. hierzu Çat. Br. I, 4, 1, 10 ff.); VI, 6, 4; 12, 5; VII, 8, 2; X, 142, 3. 4: *utá vá u pári vṛṇakṣi bápsad bahór agna úlapasya svadhāvaḥ utá khilyá urvárāṇām bhavanti* — „zehrend von dem reichlichen Grase lässt du bald (Stellen) aus, bald entstehen in den Saatfeldern Blössen (isolierte Stellen)". Ich glaube nicht, dass mit Ved. Stud. I, 180. II, 207 zu *pari vṛṇakṣi* hier *açmanaḥ* zu ergänzen ist, sondern beziehe den Vers auf das unregelmässige Brennen des Feuers, das bald einzelne Stellen freilässt, bald nur einzelne Stellen ausbrennt, wie man es beim Abbrennen von Buschwerk beobachten kann.

tropischen Lande durch Selbstentzündung[1]), oder es kann durch Anlegung entstehen, sei es, dass man das Land dadurch urbar zu machen wünscht, wie wir aus der bekannten Stelle des Çat. Brāhm. wissen, oder die Feinde aus den Schlupfwinkeln vertreiben und ihre Vesten zerstören will[2]).

Wir müssen unter diesen verschiedenen Formen des Feuers die der Verehrung teilhaftig gewordenen von denen unterscheiden, die eine besondere Stelle im Kult nicht oder nur gelegentlich gefunden haben. Der verheerende Brand des Waldfeuers steht im Gegensatz zu dem gezähmten Feuer, das im Hause oder auf dem Opferplatze brennt. Die Hetäre, Leute von schlechtem Lebenswandel, werden nicht mit dem heiligen, sondern mit Waldfeuer verbrannt (Rituallit. 87). Auch im Çrautaritual hat dieses seine Verwendung, aber es wird nirgends besonders angerufen. Wenn einer bei einem Opfer „gleichsam gemischt" (d. h. teils gut, teils schlecht) verfahren sein sollte, so muss man, um es gut zu machen, mit der Hand in einem Waldbrandfeuer *(pradāvya)* Saktu's opfern[3]). Dies Feuer wird hier durch die auf der Vedi in

---

Man sehe auch den Vergleich v. 4 *pragardhínīva sénā* ‚wie eine marodierende Armee' (Sāy. *pararāṣṭraṃ gacchato rājñaḥ senā tatratyaṃ dhanajātam abhikāṅkṣamāṇetas tataḥ saṃghaço gacchati tadvat).* (Man fürchtet übrigens keineswegs immer den Waldbrand; cf. K. von den Steinen, Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens 222.)

[1]) Cf. Crooke, NWestern Provinces p. 35: „The chief danger to the timber is from forest fires. When all the undergrowth is parched in the fierce heat of an Indian summer, a spark from a herdsman's pipe, or even the very friction of the branches against each other by the wind, is sufficient, on the authority of Thucydides, if it were not corroborated by Indian evidence, to start a destructive conflagration. No more awful sight than a mountain side, on the Vindhyan or Siwālik range, in the grasp of the fire demon can well be imagined. In 1893—94 attempts were made to protect 2807 square miles, of which 186 were burned".

[2]) Auch Brandpfeile hat man geschossen. I, 66, 8: *ástur ná didyút tveṣápratīkā;* IV, 4, 1. 2 und oben 64 [3].

[3]) TS. III, 3, 8, 4. Comm. p. 208. Āp. XIII, 24, 16 Comm.

Brand gesteckte Opferstreu vertreten[1]), eine leicht zu durchschauende Symbolik des *agnír ha dāti rómā pṛthivyā́ḥ*, wobei die Vedi die Erde vertritt. Andere Arten des Feuers, dem Menschen teils freundlich, teils feindlich, zählt Pār. II, 6, 10 (*gohya*, *upagohya*, *mayūkha* u. s. w.) mit teilweise verunstalteten Namen auf. Ferner sind für Agni *vīti, vivici, saṃvarga, çuci*, resp. *apsumat* Spenden zu bringen, wenn die Feuer untereinander, mit einem gewöhnlichen, einem Waldbrand- oder Leichenfeuer sich vermengen oder der Blitz in sie einschlägt[2]); bei anderen Gelegenheiten wird Agni *agnimat, pathikṛt* geopfert. TS. II, 2, 2 ff. erwähnt Agni *pathikṛt, vratapati, rakṣohan, rudravat, surabhimat, kṣāmavat, kāma, yaviṣṭha, āyuṣmat, jātavedas, rukmat, tejasvat, sāhantya, annavat, annāda, annapati, pavamāna, pāvaka, çuci, putravat, rasavat, vasumat, vājasṛt, agnivat, jyotiṣmat*, (MS. II, 1, 10 ff.), fast sämtlich, so zu sagen, Gelegenheitsgötter, welche gelegentlichen Wünschen oder besonderen Veranlassungen ihr Dasein verdanken und von Agni sich abspalteten, nicht aber, um Usener's Terminologie zu gebrauchen, Sondergötter, die etwa unter dem gemeinsamen Begriff Agni's erst später sich vereinigt hätten. Sie gehören nicht einmal dem ṛgvedischen Anschauungskreise an, sondern sind ein Ergebnis der späteren rituellen Entwicklung. Die Verse, welche als Yājyā's und Puronuvākyā's dienen, entsprechen meist nur ganz äusserlich ihrem Zweck und sind ersichtlich nicht für diese Opfer gedichtet, wie die beiden beim Saṃvargaopfer gebrauchten Verse ṚV. VIII, 75, 11. 12 zeigen, in denen weder eine Beziehung zum Waldbrand- noch zum gewöhnlichen Feuer[3]) zu finden ist. Von diesen mehr oder weniger ephemeren Formen des Feuer-

---

[1]) Āp. XIII, 24, 15. 16.

[2]) ÇÇS III, 4, 3 ff. Āp. IX, 3, 22. Kāt. XXV, 4, 29 ff. Ait. Brāhm. VII, 7, 1 ff. *vīti* = vi + iti.

[3]) Āçv. III, 13 schreibt die Verse für Agni *saṃvarga* bei Vermischung der Feuer *grāmāgninā* vor.

gottes können wir also für die Zwecke unsrer Untersuchung absehen, um uns auf die Typen beschränken, welche Gegenstand regelmässiger Verehrung wurden und, wie wir erwarten dürfen, die wichtigsten drei Erscheinungen Agni's zum rituellen Ausdruck bringen. Um der Vollständigkeit willen möge eine Darstellung der äusseren Hervorbringung des Feuers und verwandter Dinge vorangehen, obwohl schon von meinen Vorgängern alles Wesentliche gesagt ist.

A. Die Hervorbringung des Feuers.

1) Die beiden Araṇi's.

I. Im Ritual.

Die Art und Weise, das Feuer anzuzünden, war bei verschiedenen Völkern sehr verschieden[1]. Das Ritual unsrer Sūtren kennt von den fünf Methoden, die man aufzählt[2], nur die der Feuermühle. Unsere Leitfäden selbst geben über die Beschaffenheit der zum Feuerreiben erforderlichen Utensilien keine genauere Auskunft, als dass der die Araṇi's liefernde Açvattha auf einer Çamī gewachsen sein soll[3]. Wir müssen, um die Einzelheiten zu erfahren, uns

---

[1]) E. B. Tylor, Researches into the early history of mankind ³ 229 ff. Alsberg, Anthropologie ² 155. 345. Siehe auch die Litt. bei Roth, ZDMG. XLIII, 590 ff.

[2]) Terrien de Lacouperie, The Bab. and Or. Record VI, 42.

[3]) Āp. V, 1, 2. TBr. I, 1, 9, 1; 2, 1, 8. Āçv. II, 1, 16. 17: ‚von einem auf einer Çamī gewachsenen Açvattha soll er die Araṇi's „ohne sich um-

an die Pariçiṣṭa's wenden [1]), in denen sich aber, wie wir wohl annehmen dürfen, alte Überlieferung fortsetzt. Der von ihnen geschilderte Apparat — von mir Rituallitt. S. 106 und noch genauer vorher von Roth [2]) beschrieben — ist nicht mehr der einfache ‚stick-and-groove' Tylor's, sondern der compliciertere ‚fire-drill', den man, da er in Wirklichkeit eine kleine Maschine ist, eigentlich nur dem Namen nach als „die beiden Araṇi's" bezeichnen kann. Die Sprüche indes, welche die Ceremonien begleiten, haben nicht diesen etwas verwickelten Apparat, sondern die einfache Verwendung zweier Hölzer zur Voraussetzung; beide sind der mystische Schooss, aus dem das Feuer geboren wird, in den man es bei bestimmten Gelegenheiten symbolisch wieder zurückkehren lässt.

Wie fast überall im indischen Ritual, so tritt auch beim Agnyādheya keine grössere Gemeinschaft mehr hervor, die sich um einen religiösen Mittelpunkt schart, sondern Haus für Haus vollzieht sich der festliche Akt, dessen Mittelpunkt das Hervorspringen des Funkens ist, das der Hausvater dem Priester mit einem Geschenk lohnt. Man zündet das sogenannte Brāhmaudānikafeuer an [3]) und unterhält es, bis der Morgen des Tages, an dem man das Neufeuer anlegen will, anbricht. Āp. sagt darüber V, 8, 1 ff.: 1. Der Opferer tritt sein Gelübde an und hemmt seine Rede mit dem Spruch: „vom Unrecht schreite ich zur Wahrheit, vom Menschlichen zum Göttlichen, die göttliche Stimme verhalte ich". 2. Mit Lauten- und Flötenspiel hält man ihn während dieser Nacht wach. 3. Oder er bleibt weder wach noch schweigsam.

---

zusehen" holen'. Die Vājasaneyins gestatten im Notfall auch einen andern Açvattha. Kāt. IV, 7, 22. 23.

[1]) Siehe Kāt. p. 355. 356 und Taitt. Saṃh. I, p. 503 ff.

[2]) ZDMG. XLIII, 590 ff. Über die heut gebrauchten Utensilien spricht W. Crooke, the tribes and castes of the North-Western prov. I, p. 33; popular religion [2] II, 194. 5.

[3]) Āp. V, 7, 4 ff. S. Rituallitt. p. 105 ff.

4. Mit Spänen unterhält er in dieser Nacht sitzend das Feuer und sagt: „mit Spänen ein Feuer unterhaltend möge ich beide Welten gewinnen. In beiden Welten erfolgreich komme ich über den Tod hinweg“ [1]. 5. Darin wärmt er gegen Tagesanbruch die beiden Araṇi's mit den beiden Mantra's: „o Jātavedas, den Samen der Welt giesse hier ein, der aus der Wärme geboren werden wird; das Feuer aus dem Çamī-entsprossenen Açvattha erzeugend, das die Opferspeisen fortführt, das Freude schafft“ (1) und „das ist dein rechter Schooss, aus dem geboren du strahltest u.s.w.“ (2) [2]. 6. Der Opferer segnet *(abhi mantray)* die Araṇi's mit den Worten: „Agni wehrt die Rakṣas ab, der hellstrahlende, unsterbliche, reine, läuternde, anzurufende“ und blickt sie, während sie ihm dargereicht werden, mit dem Spruch an [3]: „ihr grossen Herrinnen an dem Sitz des Rechten, wendet euch her zu dem Ort der Reichtümer; die Frucht in euch tragend erzeugt ihr Jātavedas, den zu erzeugenden (janyam), den Führer der Opfer“. 8. Der Yaj. nimmt die Araṇi's mit den Worten in Empfang: „kommet in meine zehn Finger [4], (und du) o Agni, (komme) mit Recht, Leben, Ansehen zusammen, damit ich lange lebend immer ein kommendes Jahr das Neu- und Vollmondsopfer opfern möge“ und sagt darauf den Spruch: „ihr seid mannbar; Feuer ist euer Same; setzet an den Keim; als solche nehme ich euch. Das ist wahr, dass ihr einen Mann traget, einen Mann hervorbringen werdet. Durch mich werdet ihr am Morgen euch fortpflanzen. Fortgepflanzt werdet ihr mich fortpflanzen an Nachkommenschaft, Vieh, theologischer Würde in der Himmelswelt“.

Wie hier, zeigt die mystische Bedeutung der Reibhölzer sich auch bei dem Brauch des *samāropaṇa* und *upāvarohaṇa,*

---

1) TBr. I, 2, 1, 15.
2) ṚV. III, 29, 10.
3) TBr. I, 2, 1, 13.
4) *çakvarīḥ;* Comm. TBr. *çaktiyuktā aṅgulayo ye santi teṣāṃ daçatam.*

dem Hineinzaubern des Feuers in sie oder beim Herauszaubern, das dem Opferer bei verschiedenen Gelegenheiten[1]) obliegt. Wenn er z. B. seinen Wohnsitz aufgibt oder mindestens zehn Tage verreist, so führt er entweder die Feuer auf dem Wagen mit sich[2]) oder lässt die Feuer in sich oder in die Araṇi's eingehen. 1. „Wenn er die Feuer in sich eingehen lässt, sagt Çāṅkh. Çr. S. II, 17, so wärmt er am Gārhapatya seine Hände und berührt die Prāṇa's (Nase, Mund etc.) mit dem Mantra: „komme, gehe in meine Prāṇa's ein". 2. Je einmal mit dem Mantra, je zweimal leise. 3. Oder mit dem Verse „dies ist dein Schooss" (R̥V. III, 29, 10) erwärmt er die Araṇi's. 4. Je einmal mit dem Mantra, je zweimal leise. 5. Ebenso (holt er das Feuer) aus dem Āhavanīya heraus. 6. Aus einem beständig unterhaltenen (Āhavanīya) jedoch in ein anderes (Reibzeug)[3]). 7. Vor Sonnenunter- (und -Aufgang) findet das Feuerreiben statt. 8. Das Feuerreiben geschieht, nachdem er mit dem Spruch: „gehe dahinein, o Jātavedas —" das Feuer (d. h. seinen Atem aus der Nase) aus sich in die beiden Araṇi's wieder eingeflösst hat *(upāvarohya)*. 9. Oder in ein gewöhnliches Feuer (anstatt zu reiben[4]).

2. Im R̥gveda.

Wie im Ritual, so gilt in den vedischen Hymnen das Entzünden der Flamme als ein feierlicher Akt. Wenn aber schon unsre Sūtren der äusseren Form des Reibzeuges wenig

---

[1]) Cf. ÇÇS. Index s. v. *ruh;* Āçv. ÇS. III, 10, 4 ff. u. a.

[2]) So schliesse ich aus dem Zusammenhang der Texte.

[3]) *araṇibhāṇḍe* Comm.

[4]) Cf. auch Āpastamba's etwas andere Darstellung VI, 28, 8 ff.; TS. III, p. 292. — Wenn der Agnihotrin verreist, so nimmt er von seinen Feuern Abschied: „meinen ersten Namen, den Vater und Mutter mir am Anfang gaben, den trage du, bis ich wiederkehre. Deinen Namen will ich tragen, o Agni" (TS. I, 5, 10 a). „Wie man einen Brahmanen zum

Aufmerksamkeit schenken, so dürfen wir noch weniger in den Liedern des ṚV. eine genaue Beschreibung anzutreffen erwarten; nur im Allgemeinen weisen sie auf die Vorgänge hin und lieben, ganz ähnlich wie bei der Somapressung, sie in mannigfachen Bildern zu beschreiben. Einzelne Lieder zeigen durch die Wahl verschiedener Zeiten des Verbums, erst des Imperativs oder Präsens, dann des Aorists, dass sie als Begleiter der ganzen Handlung gedacht sind. So III, 29, 5: *mánthatā naraḥ;* 12: *sunirmáthā nírmathitaḥ;* 13: *ájījanan*[1]). *jan*, *math*, *nir-math* sind neben dem allgemeinen *idh* und *sam-idh* die Termini. Hand und Araṇi's werden VII, 1, 1 genannt: *agním náro dídhitibhir aráṇyor hástacyutī janayanta* —. Von trocknem Holze *(çúṣka)*, aus dem Agni geboren wird, spricht I, 68, 2; I, 127, 4 heissen die Araṇi's *téjiṣṭha;* mit den ‚Armen' reibt man ihn III, 29, 6: *yádī mánthanti bāhúbhiḥ.* Die Menschen haben den Unsterblichen gepackt[2]). Oder die Arme sind wie waghalsige Diebe, die mit zehn Stricken (Fingern) Agni binden[3]). An anderer

Schutz des Hauses einsetzt und ihm das Haus übergibt", so deutet man die Verehrung des Feuers beim Abschied (TBr. I, 1, 10, 6, Comm. p. 67). Dem Āhavanīya übergibt er sein Vieh zum Schutz, dem Gārhapatya die Seinigen, dem Anvāhāryapacana seine Speise (Āp. VI, 24, 3). Auf der Reise wendet er zur Zeit des Agnihotra sein Gesicht der Gegend seiner häuslichen Feuer zu und flüstert die zur Verehrung Agni's dienenden Verse (25, 1). Und wenn er zurückkehrt, so bringt er ihnen Holz als Geschenk (wie man Kindern Früchte mitbringt). „Wie dem von der Reise zurückgekehrten Vater die Kinder entgegen laufen, so laufen ihm die Feuer entgegen" (25, 4).

[1]) Am Schluss der Handlung. Auch die dazwischen liegenden Verse beschreiben einzelne Vorgänge; v. 9 *kṛṇóta dhūmám* (das Nähren der Flamme). Man vgl. auch die Sāmidhenīlieder, Rituallitt. 16, und einige weitere Hymnen wie VI, 15, 6: *agním — samídhā duvasyata;* 10: *sapema;* 19: *ákarma.*

[2]) IV, 7, 2: *ádhā hí tvā jagṛbhriré mártāso —;* VII, 4, 3: *yám mártāsaḥ çyetám jagṛbhré.*

[3]) X, 4, 6: *tanūtyájeva táskarā vanargú raçanā́bhir daçábhir abhy àdhītām.*

Stelle werden die Finger „zehn Schwestern", „zehn Jungfrauen"[1]), ganz wie beim Somakult, genannt. Ungeschwängert *(ápravītā)* setzt (die Araṇi) die Frucht an[2]); eine unfruchtbare, gebiert sie bald, wenn sie „angetrieben" wird[3]); andrerseits heisst sie eine „leichtgebärende", *susūr mātā*[4]). Oder die Hervorbringung wird als eine Zeugung aufgefasst[5]), als ein Hochzeitszug, bei der die Frau den Gatten führt[6]). Agni als Gott ward aber vor den Eltern, den Reibhölzern, geboren; er achtet auf ihre Geburt[7]). Wie hier, heissen auch sonst die Reibhölzer „die Eltern" *(pitarau)*, aber im einzelnen Fall ist darauf zu achten, ob sie oder Himmel und Erde, die ebenfalls seine Eltern sind[8]), damit gemeint sein sollen. Purūravas und Urvaçī werden sie in der späteren Litteratur[9]) genannt.

Von einem Strick, wie er zum Quirlen des Holzes in unsrem Ritual dient, wird im ṚV. nicht gesprochen; die einzige Stelle, die dahin gedeutet werden könnte, ist ṚV.

IV, 1, 9: *sá cetayan mánuṣo yajñábandhuḥ*
prá tám mahyá raçanáyā nayanti |

Hier dürfte *raçaná* naturgemäss sich auf einen wirklichen Strick (nicht, wie X, 4, 6 im Plur. auf die Finger) beziehen[10])

---

1) I, 95, 2: *dáçemáṃ tváṣṭur janayanta gárbham átandrāso yuvátayo víbhṛtram* |; I, 141, 2; III, 26, 3: *jánibhiḥ sám idhyate;* 29, 13; IV, 6, 8.

2) IV, 7, 9. Sāy. zu III, 29, 3 *pravītā niṣiktaretaskā.*

3) X, 31, 10, *ajyamānā* nach Sāy. gleich *niṣicyamānaretaskā.*

4) V, 7, 9. Unklar ist V, 19, 1.

5) II, 10, 3; III, 29, 1. 3. Siehe Kuhn, Herabkunft des Feuers [2] 64.

6) X, 32, 3. Baunack, KZ. XXXIV, 562.

7) X, 31, 9 resp. 32, 3. Baunack l. c.

8) Z. B. III, 3, 11; cf. Macdonell, Ved. Myth., p. 90, l. Z.

9) TS. I, 3, 7[k]; Çat. Br. III, 4, 1, 22; Kauç. 69, 20 etc.

10) Sāy. *stutirūpayā rajjvā.* Gehört hierher auch *çvātra* I, 31. 4: *çvātreṇa yat pitror mucyase pari?* Sāy. erklärt *kṣipramanthanena.* Nicht deutlich ist ferner X, 46, 6: *ayantraír īyate nṝn.* Ist zu *ayantraiḥ paçváyantra* zu vergleichen?

und die Schnur bedeuten, mit der man in der Praxis die obere Araṇi hin und her quirlt[1]).

Mehrfach wird von „zwei Müttern" Agni's gesprochen und er selbst *dvimātṛ* genannt[2]). Die nächstliegende und natürlichste Erklärung ist die Beziehung dieser zwei Mütter auf seine doppelte Geburt in Himmel und Erde[3]), denn er ist *dvijanman*[4]). Die vedischen Dichter lieben aber dieselbe Sache in verschiedenen Bildern darzustellen und verschiedene Dinge andrerseits unter dem gleichen Bilde anzusehen. So sind auch Uṣāsānaktā, die „das eine Junge säugen"[5]), als seine Mütter zwar nicht ausdrücklich genannt, aber doch so zu verstehen, und es ist bei der Neigung der Dichter zu paradoxen Vergleichen nicht auffallend, dass mit seinen „zwei Müttern" in einigen Stellen auch die Reibhölzer gemeint sind[6]).

2) Andere Arten der Feuererzeugung.

Eine andere Art der Feuergewinnung als die vorher beschriebene ist im Ritual nicht zur Anerkennung gelangt.

---

[1]) *pra-nī* ist hier, wie auch sonst, von *pari-nī* (dem Herumführen des Feuerbrandes um das Havis, Rituallitt. 14 [19]; dazu noch I, 95, 2 [d]; III, 2, 7) zu unterscheiden. In unserm Ritual wird *pra-nī* allerdings anders, von dem Hingeleiten des Feuers z. B. beim Agnīṣomapraṇayaṇa (Rit. 128) gebraucht. Da aber dabei von einem „Strick" keine Rede ist, so scheint wegen *raçanayā* unsere Stelle *pra-nī* in einem andern Sinne zu brauchen, nämlich vom „Herausführen" aus den Araṇi's, educitur. Man sehe auch I, 141, 4: *prá yát pitúḥ paramā́n nīyáte pári;* 148, 3; III, 27, 8; X, 4, 5; X, 176, 3.

[2]) I, 31, 2; III, 55, 6. 7.

[3]) Bergaigne I,28; II,52; Oldenberg, Rel. d. V. 105; Macdonell 90, l. Z.; z. B. III, 6, 4: heissen Himmel und Erde *urugāyásya dhenū́.*

[4]) I, 60, 1; 140, 2; 149, 4.

[5]) Vol. I, 331 und oben pag. 46.

[6]) V, 11, 3: *ásammṛṣṭo jāyase mātróḥ çúcir mandrā́ḥ kavíḥ —;* VII, 3, 9; VIII, 60, 15.

Zwar kannte man den Feuerstein; vedische Stellen, welche von Agni *‚açmani‘* und *‚adrau‘* sprechen, lassen darüber keinen Zweifel, aber nichts weist darauf hin, dass es sich hier um ein gebräuchliches oder sakrosanktes Mittel handelt[1]). Dagegen wird der Lotus in Beziehung zum sakralen Feuer gesetzt, zunächst in dem bekannten, im Ritual der Altarschichtung verwendeten Verse des ṚV., wonach der Atharvan aus dem Puṣkara Feuer reibt[2]). Ein Lotusblatt wird auch sonst im Ritual erwähnt. Āp. XVI, 3, 3 sagt: „mit dem Vers ‚du bist der Wasser Rücken‘[3]) holt er ein Lotusblatt, wickelt es[4]) mit demselben Verse und breitet nördlich von der Grube ein schwarzes Fell hin, den Hals nach Osten, die Haare nach oben gekehrt, mit den zwei Versen ‚ein Schutz seid ihr zwei und ein Panzer‘; darüber ausgebreitet das Lotusblatt. 4. Nachdem er über die Lehmgrube den Spruch ‚irdisch bist du, allerhaltend‘ gesprochen hat, schüttet er mit den vier oder drei Versen ‚dich o Agni aus dem Puṣkara‘ [Thon] auf Fell und Lotusblatt —“. Hierzu bemerkt das Brāhmaṇa (TS. V, 1, 4, 2): „Mit dem Verse ‚du bist der Wasser Rücken‘ holt er ein Lotusblatt.

---

[1]) Cf. Roth, ZDMG. XLIII, 595. Weiter vgl. noch I, 70, 2: *gárbho yó apā́ṃ gárbho vánānām — / ádrau cid asmā antár duroṇé;* II, 12, 3: *yó áçmanor antár agníṃ jajā́na;* VI, 48, 5: *yám ā́po ádrayo vánā gárbham ṛtásya píprati / sáhasā yó mathitó jā́yate —;* VII, 6, 2: *kavíṃ ketúṃ dhāsíṃ bhānúm ádrer hinvánti;* X, 20, 7: *ádreḥ sūnúm āyúm āhuḥ /.* (Mystisch II, 24, 7.) Es scheint mir ausgeschlossen, hier unter *açman, adri* die Wolke zu verstehen. In einigen Fällen dürften die Steine des Herdes gemeint sein, so III, 29, 6: *pári vṛṇakty áçmanas, tṛ́ṇā dahan;* VIII, 60, 16: *bhinátsy ádriṃ tápasā ví çocíṣā;* 72, 4: *— aruhad vánam / dṛṣádaṃ jihváyā́vadhīt //.*

[2]) ṚV. VI, 16, 13: *tvā́m agne púṣkarād ádhi*
átharvā nír amanthata /
mūrdhnó víçvasya vāghátaḥ //

[3]) TS. IV, 1, 3, 2 c Comm. p. 41.

[4]) TS. l.c. Comm. erklärt *viveṣṭya* (Text *viceṣṭya*) mit *mṛdaṃ prakṣeptuṃ puṭikāṃ kṛtvā.*

Das Lotusblatt ist der Rücken (Oberfläche) des Wassers... Das Lotusblatt ist Agni's Schooss. Mit seinem Schooss versehen rüstet er Agni zu“ [1]) und V, 1, 4, 3: „Agni floh vor den Göttern; ihm spähte Atharvan nach; — er fand ihn an ein Lotusblatt gelehnt“ [2]). Ein Lotusblatt wird ferner bei der Schichtung des Altars selbst verwendet [3]). In die Mitte der Citi gräbt man ein Darbhabüschel (Āp. XVI, 17, 7) und lässt später (ib. 22, 1) ein weisses Pferd seinen rechten Vorderfuss darauf setzen [4]). Auf die Fussstapfe legt man ausgebreitet das Lotusblatt mit dem früher schon gebrauchten Verse ‚der Wasser Rücken bist du‘ und auf das Blatt die goldene mit den Buckeln nach oben gerichtete Scheibe, auf die der „goldene Mensch“ zu liegen kommt. An einer andern Stelle (TBr. I, 8, 2, 1) heisst es, dass die Aṅgiras, als sie zum Himmel gingen, Dīkṣā und Tapas ins Wasser legen und aus beidem ein Puṇḍarīka entsteht [5]). Unter den verschiedenen Brennmaterialien, die beim Ādheya bereit gelegt werden, befindet sich auch ein Lotusblatt. All diese Stellen vermögen allerdings nicht zu beweisen, dass ein Lotusblatt zur

---

[1]) *apāṃ pṛṣṭham asīti puṣkaraparṇam āharati, apāṃ vā etat pṛṣṭhaṃ yat puṣkaraparṇam / — yonir vā agneḥ puṣkaraparṇaṃ sayonim evāgniṃ saṃbharati /.*

[2]) *agnir devebhyo nilāyata / tam atharvānvapaçyat — puṣkaraparṇe hy enam upaçritam avindat.* Çat. Br. VII, 3, 2, 14 (p. 595) — *tam adbhya upodāsṛptaṃ puṣkaraparṇe viveda.*

[3]) Āp. XVI, 13, 10; 22, 2 ff. TS. V, 2, 6, 5.

[4]) Cf. auch TS. IV Comm. p. 255.

[5]) Das Lotusblatt spielt, wie nebenher bemerkt sein möge, in der Kosmogonie eine Rolle. Nach TS. V, 6, 4, 2 schaukelt Prajāpati in Gestalt des Windes auf einem Lotusblatt auf den Wassern, ehe er einen festen Halt findet und die Erde schafft. Nach Taitt. Br. I, 1, 3, 6 breitet Prajāpati die Erde auf einem Lotusblatt aus. —: „er sah ein Lotusblatt stehen und dachte, ‚das ist's, worauf dies steht‘. Er ward zum Eber und tauchte unter. Er erreichte unten die Erde. Davon schlug er (ein Stück) ab und tauchte empor. Das breitete er auf dem Lotusblatt aus. Weil er es ausbreitete *(aprathayat)*, daher heisst die Erde Erde *(pṛthivī)*.

Erzeugung des Feuers verwendet wurde, es scheint vielmehr nur als Symbol des Wasserschoosses gedacht zu werden, aus dem Agni geboren wird; aber jener eine Ṛ V.-Vers giebt ein so bestimmtes Zeugnis, dass wir die Möglichkeit einer solchen Verwendung nicht ganz abweisen dürfen[1]).

Neben dem Gebrauch eines Reibzeuges besteht die Sitte, das Feuer von einem andern Herde zu holen. Nicht nur die Gṛhya- sondern auch die Çrautasūtren kennen diesen Brauch, die Flamme von Herd zu Herd zu verpflanzen, und es wird der Gedanke an gute Vorzeichen gewesen sein, der das Haus eines frommen oder eines reichen Ariers für die Entnahme des Feuers zu wählen vorschrieb[2]). „Für einen, der Wohlstand wünscht, lehrt Āpastamba V, 14, 1 ff., soll er aus dem Hause eines wie ein Asura reichen Brāhmaṇa, Rājanya, Vaiçya oder Çūdra[3]) Feuer holen und anlegen. 2. In dessen Hause jedoch soll er von da ab nicht essen. 3. Wünscht einer Nahrung, dann aus einer Pfanne, wünscht einer theologisches Ansehen, dann von einem brennenden Baumwipfel".

Eine dritte, seltsame Form ist die, das Feuer in dem bei der Agnischichtung hergestellten Topf durch Selbstentzündung entstehen zu lassen. Die Agniciti ist eine in Stein aufgebaute Kosmogonie, die noch besser als Texte veranschaulicht, wie die Welt sich in den Augen jener Zeit

---

(Böthlingk, SBKSGW. 1892, 211 übersetzt ‚dieses Stück breitete er neben dem Lotusblatte aus'). Cf. TBr. I, 2, 1, 4 *parṇaṃ pṛthivyāḥ prathanaṃ harāmi* und den Comm. p. 73 *tat puṣkare prathayati.* — TMBr. XVIII, 9, 6 symbolisiert ein Lotuskranz die Herrschaft Vṛtra's: — *avakāçena puṇḍarīkaṃ jāyate | yat puṣkarasrajaṃ pratimuñcate vṛtrasyaiva tadrūpaṃ kṣatraṃ pratimuñcate.* Comm: — *antarikṣeṇa vṛtrarūpātmakam eva puṇḍarīkaṃ jāyate.*

[1]) Hatte etwa in diesem Fall der untere Teil des Reibzeuges die Form einer Lotusblüte?

[2]) Oldenberg, Rel. d. V. 352; Rituallitt. 69.

[3]) Von anderen wird der Çūdra ausgeschlossen.

spiegelt[1]; *cayanena bhūmyutpattiprakāraṃ prapañcayate* sagt der Comm. TS. V, 227. Agni stellt hier symbolisch das himmlische Feuer, die Sonne dar[2]. Die Ukhā wird an das Āhavanīyafeuer gebracht und die in ihr von selbst hervorbrechende Flamme, *svayaṃbhū* genannt[3], dient für „eine Gedeihen wünschende Standesperson" *(bhūtikāma gataçrī)* als das Feuer, das ein Jahr zu tragen und dann auf die Uttaravedi des Altarbaues zu stellen ist; doch sind die andern Arten der Feuererzeugung auch hier nicht ausgeschlossen. Auf eine enge Verwandtschaft dieser Agniciti mit dem Agnyādheya scheint mir der Brauch zu weisen, dass bei der Agniciti das Topffeuer von dem Geweihten ein Jahr hindurch zu tragen[4] und dass ebenso das vor dem Agnyādheya entzündete Brāhmaudānikafeuer ein Jahr lang zu unterhalten ist[5]; in beiden Fällen sind mildernde Vorschriften hinzugetreten.

B. Die Zeit der Feueranlegung.

Nach Nakṣatra und Jahreszeit ist genau vorgeschrieben, wann das Feuer anzulegen ist; die einzelnen Angaben unsrer Texte werden in den Brāhmaṇa's mit mancherlei Histörchen erläutert, die nicht sämtlich blosse Produkte scholastischer

---

1) Cf. auch Eggeling SBE. XLIII, Introduction.

2) Cf. Kāt. XVI, 5, 3. 4 und die dabei recitierten Verse VS. XII, 2. 3, obwohl nicht alle bei der Ceremonie angewendeten Verse an ihrem Platz sind.

3) TS. IV, p. 120; V, 1, 9, 4; Āp. XVI, 9, 7 ff.; Kāt. XVI, 4, 33.

4) Āp. XVI, 9, 1.

5) Āp. V, 7, 7; TBr. I, 1, 9, 7.

Gelehrsamkeit sind, sondern in alten Erzählungen zu wurzeln scheinen[1]), aber hier bei Seite bleiben können. „Ein Brahmane, lehrt Āp. V, 3, 3ff., soll [die Feuer] in Kṛttikāḥ anlegen, dann wird er der erste Theologe. 4. Das Feuer gefährdet [in diesem Fall] sein Haus. 5. Wenn einer in Rohiṇī anlegt, ersteigt er alle Höhen (roha's). 6. In Mṛgaçīrṣa ein theologisches Ansehen oder Opfer wünschender. 7. In Punarvasū einer, der vordem in glücklichen Verhältnissen, jetzt in schlechtere Umstände geraten ist. 8. In Pūrve Phalgunī einer, der wünscht ‚mögen meine Untertanen freigebig sein'. 9. In Uttare, wer angesehen zu sein und andern Unterhalt geben zu können wünscht". Es folgen noch andere, wohl alten und zwar astrologischen Quellen entnommene Angaben, die uns nicht weiter zu beschäftigen brauchen. Weiter haben die Sūtren die drei Jahreszeiten je nach der Kaste unterschieden und den Frühling dem Brāhmaṇa, den Sommer dem Kṣatriya, den Herbst oder Winter dem Vaiçya zugewiesen, dem „Wagenbauer" [2]) die Regenzeit, doch kann man für alle Kasten den Çiçira wählen. Es mag wohl sein, dass wir in der jeder Kaste zugewiesenen Zeit verschiedene Jahresanfänge vor uns haben und das Feueranlegen für jeden Angehörigen der betreffenden Klasse am Anfang seines Jahres stattfand.

Mit den Worten *jyog jīvanta uttarāmuttarāṃ samāṃ darçam — yajā* nimmt der Opferer Āp. V, 8, 8 die Araṇi's in Empfang. (Oben S. 69). Der Gedanke eines Jahr für Jahr zu erzeugenden Neufeuers kommt in unsern Texten, so viel ich sehe, nicht zum Ausdruck, aber mancherlei Momente be-

---

[1]) TBr. I, 1, 2 ff. (cf. Böthlingk, SBKSGW. 1892, 199 ff.; Lang, mythes, cultes et rel. 127); 5, 1; III, 1, 4; Çat. Br. II, 1, 2.

[2]) Nach dem Comm. Āp. V, 3, 18 und 19 hier angeblich nicht eine besondere Klasse niederer Herkunft, sondern die, welche unter den drei Kasten, in ihrem Lebensberuf zurückgekommen, diese Beschäftigung treiben.

weisen doch, dass er auch Indien nicht fremd gewesen ist. Wichtig ist die interessante und kaum beachtete Äusserung der TS. I, 5, 7, 3, wonach das Feuer nach Verlauf eines Jahres ‚altert‘ und, um erneuert zu werden, mit den Āgnipāvamānī-Versen verehrt werden müsse[1]). Wir finden ähnliches in der deutschen Mythologie, wo die gleiche Anschauung zur Erzeugung des Neufeuers führt: „für undiensam zu heiligem Geschäft, sagt Grimm, galt Feuer, das eine zeitlang unter Menschen gebracht worden war, sich von Brand zu Brand fortgepflanzt hatte . . .“ [2]). Bei den Indern, wo die Entzündung des Neufeuers durch die dauernde Unterhaltung der Feuer in den Hintergrund gedrängt worden war, tritt an Stelle dessen eine symbolische Erneuerung durch die Verehrung des Feuers mit zwölf Vedaversen, deren Zahl die TSaṃh. selbst auf Jahreszeiten und Monate deutet[3]).

Wenn beim Agniṣṭoma, dem alljährlich wiederkehrenden Frühlingsopfer, das Feuer neu gerieben und der neue Āhavanīya zu dem alten hinzugelegt wird[4]), so ist hierauf, da dieser Vorgang sich auch bei andern Opfern, wie den Cāturmāsya's und Paçu's wiederholt, vielleicht nicht besonderes Gewicht zu legen; um so bedeutsamer ist die Beziehung, in die das Agnyādheyafeuer zur Sonne gesetzt wird. Ein junges Ross, in dem man ein Symbol Agni's oder der Sonne sieht[5]),

---

[1]) *yathā vai puruṣo 'çvo gaur jīryaty evam agnir āhito jīryati, saṃvatsarasya parastād āgnipāvamānībhir upa tiṣṭhate, punarnavam evainam ajaraṃ karoti* —. MS. I, 5, 6 (p. 74, 12).

[2]) Grimm, DMyth. [4] 501.

[3]) I, 5, 7, 2: *ṣaḍbhir upa tiṣṭhate ṣaḍ vai ṛtava ṛtuṣv eva prati tiṣṭhati ṣaḍbhir uttarābhir upa tiṣṭhate dvādaça sam padyante dvādaça māsāḥ saṃvatsaraḥ saṃvatsara eva prati tiṣṭhati.* — Cf. Āçv. II, 4, 1.

[4]) TS. I, Comm. pag. 507: *kalpaḥ 'bhavataṃ naḥ samanasāv ity agreṇottaraparidhiṃ āhavanīye praharati sandhinā vā, agnāv agniç carati praviṣṭa iti prahṛtya* — '/ *yo 'gniḥ purāhavanīye vartate yaççedānīṃ mathitas tasmin prahriyate* —. Citate bei Oldenberg, Rel. d. V. 353.

[5]) Oldenberg, S. 77; Rituallitt. S. 106. 7.

muss bei der Ceremonie zugegen sein und seinen rechten Vorderfuss auf die Stätte des Āhavanīya setzen; „aus des Rosses Huf hat Atharvan zuerst das Licht empfangen". An Stelle des Rosses kann nach den Vājasaneyins ein Bock gewählt werden, der wie das Ross ein Symbol des Feuers ist[1]). Auch bei anderer Gelegenheit tritt diese Anschauung hervor. Wenn ein Āhitāgni Feuer durch Reiben nicht erzeugen kann und anderes nicht zur Stelle ist, dann soll er „auf einer Ziege" opfern; denn die Ziege gehört Agni. In dem Ziegenfeuer ist für ihn das Agnihotra geopfert[2]). *Ajā hy agner ajaniṣṭa garbhāt, sā vā apaçyaj janitāram agre* heisst es TS. IV, 2, 10 k. Die Sāmavedins kennen den Brauch, das Feuer auf dem Körper des Udgātṛ reiben zu lassen. Man stellt die untere Araṇi quer auf seinen rechten Schenkel und reibt dann wie gewöhnlich mit dem Oberholz[3]). Der Udgātṛ gilt als in Beziehung zur Sonne stehend: *srag udgātuḥ saurya udgātā* sagt TMBr. XVIII, 9, 8 bei Gelegenheit der Darreichung eines goldenen Kranzes an den Udgātṛ[4]).

Noch manches andere darf hierher gezogen werden. So das dreimalige Umherfahren eines Wagens oder Rades durch den Brahman südlich vom Opferplatz[5]), während die Teil-

---

[1]) Und der Fruchtbarkeit.

[2]) TBr. III, 7, 3, 1. 2. Von der Ziege soll er aber nichts geniessen. [Findet er keine Ziege, so soll er in die Hand eines Brahmanen opfern.] Es möge darauf hingewiesen werden, dass Pūṣan's Tier Bock oder Ziege ist und gerade Pūṣan heisst *āghṛṇi*.

[3]) TMBr. XII, 10, 12: *dakṣiṇa ūrāv udgātur agniṃ manthanti dakṣiṇato hi retaḥ sicyate.* Cf. Comm. — Ich weiss allerdings nicht genau, ob dies beim Agnyādheya selbst oder bei einer verwandten Ceremonie geschieht; es scheint mir aber aus dem Zusammenhang, in dem diese Vorschrift im TMBr. mit dem Vairāja Sāman steht, zu folgen; denn dies wird nach Lāṭ. IV, 10, 9 unter andern beim Agnyādheya verwendet.

[4]) Cf. auch die Reihe *āhavanīya, udgātṛ, svar (sūrya).* Kāt. XXV, 1, 8 Comm.

[5]) Rituallitt. 107. Cf. Āp. V, 14, 6. 7. TBr. I, 1, 6, 8: *rathacakraṃ pravartayati / manuṣyarathenaiva devarathaṃ pratyavarohati.*

nehmer der Ceremonie hinter dem Pferde her zum Āhavanīyakhara sich bewegen; weiter die auffällige Betonung der Zwölfzahl bei vielen mit dem Agnyādheya verknüpften Handlungen, wenn an ihre Stelle auch andere Praxis eine grössere oder geringere Zahl gesetzt hat; denn diese Zwölfzahl wird mit den Zwölf Nächten in Zusammenhang stehen: Zwölf Tage muss der Opferer bei hellen Feuern selbst das Agnihotra vollziehen, zu Hause bleiben und neue Kleider tragen[1]), zwölf ist die Grundzahl der den Priestern zu verabfolgenden Geschenke (die indes auch überschritten werden darf[2])); zwölf Tage (aber auch 2, 3, 14 oder ein Monat, Ṛtu, Jahr) müssen vergehen, ehe die Tanūhavis dargebracht werden[3]), und Taitt. Brāhm. I, 1, 6, 7 spricht gerade bei dieser Gelegenheit von den Zwölf Nächten als dem Bilde des Jahres und weiterhin in demselben Anuvāka[4]) von Agni ‚als dem Anfang der Ṛtu's‘[5]).

Wenden wir uns zum ṚV. Wenn es gelungen sein sollte nachzuweisen, dass Uṣas nicht nur die Morgenröte eines beliebigen Tages, sondern auch den ersten Tag des neuen Jahres bedeutet, gleichviel, ob man dieses mit dem Wintersolstizium oder Frühlingsäquinoktium beginnt, so darf die Bekanntschaft der vedischen Dichter und Stämme mit

---

1) Āp. V, 22, 13. Cf. 23, 3; Āçv. Çr. II, 1, 35.

2) Āp. V, 20, 12 ff. Oder man kann eine geringere Zahl wählen.

3) Āp. V, 21, 1 u. a. Rituallitt. S. 108.

4) I, 1, 6, 10: *agnimukhān evartūn prīṇāti.*

5) In diesen Zusammenhang darf auch die öfter vorkommende Verbindung von Agni, Gāyatrī, Rathaṃtara, Vasanta (gegenüber Indra, Triṣṭubh, Bṛhat, Grīṣma u. s. w.) gestellt werden. TS. VII, 5, 14; MS. II, 5, 2 (49, 6); 7, 20 (104, 16); III, 15, 10 (180, 7); TMBr. VI, 1, 6 etc. An andern Stellen erscheint in der Agnireihe — der Grund ist leicht erkennbar — *samidh.* Cf. TS. I, 8, 13a. II, 6, 1, 1 *samidho yajati, vasantam evartūnām ava runddhe* — / *samidho yajaty uṣasa eva devatānām ava rundhe* — /.

der Erneuerung des Feuers am Jahresanfang wenigstens vorausgesetzt werden. Es gibt aber auch noch positivere Gründe zu Gunsten dieser Annahme. Ich rechne dahin die Stellen, die von Agni's Wohnen im Dunkel sprechen. Zwar erwacht die Sonne an jedem Morgen neu zum Leben und das glimmende Feuer wird durch das Prāduṣkaraṇa der Agnihotrins wieder angefacht; aber dies reicht nicht aus, um die mannigfachen Wendungen von der Flucht Agni's, seinem Aufenthalt in der Finsternis, seinem „langen" Wohnen im Dunkel und seiner Befreiung daraus zu erklären. Ich habe schon oben auf den Gegensatz von Devayāna und Pitṛyāṇa aufmerksam gemacht, der auch die ṛgvedische Welt beeinflusst, und mir dabei gestattet, die Bezeichnung nicht in dem lokalen Sinn der späteren Zeit, sondern im Sinne von Uttarāyaṇa und Daksiṇāyana zu fassen. Mit dem Ende des Devayāna erlischt der Dienst der Götter und die Zeit der Manen, der *pitáro deváçatravaḥ* (ṚV. VI, 59, 1), beginnt. Es mag dahingestellt bleiben, ob das ganze Pitṛyāṇa oder nur ein Teil der Zeit, etwa die letzten Monate des Jahres, rituell den Manen zugewiesen wird oder ob verschiedene Arten der Abmessung herrschten, eine andere im ṚV., eine andere im klassischen Ritual, das ja im Herbst den Vājapeya u. a. Opfer brachte. Das „Dunkel" hat in südlichen Ländern eine geringere Bedeutung als in nördlichen, und die ganze Anschauung mag das Erbe aus einer früheren Heimat unter anderen Breiten sein; aber an der Bedeutung der Wintersonnenwende auch für die vedische Zeit darf nicht gezweifelt werden. Auf diese Zeit des Pitṛyāṇa, auf die den Manen gehörende Periode des Jahres beziehe ich jene Worte, die von dem Wohnen Agni's im Dunkel oder ähnlich sprechen. Man nehme z. B. ṚV. III, 31, 3 ff.; IV, 1, 11 ff.; 2, 17 ff. und frage, ob sie mit ihren Anspielungen auf Wiedergewinnung der Rinder, Öffnen der Felsenställe, Licht und Dunkel, nicht eher die Erzeugung des Neufeuers als das Agnihotra eines beliebigen Tages zur Grundlage

haben[1]; X, 35 liest sich — natürlich ohne im Übrigen zu vergleichen — wie das Horazische Carmen saeculare.

Wahrscheinlich kannte auch der Ṛ̥V. das tägliche Opfer des Agnihotra. Es ist daher im einzelnen Falle oft schwer zu erkennen, ob auf den Vollzug des Agnihotra oder das Neufeuer angespielt ist; denn der Lauf des Tages gleicht in vielen Dingen dem Jahreslauf. Die Brāhmaṇa's sehen sogar in dem täglichen Agnihotra einen Sonnenzauber, wenn sie aussprechen, dass ohne die Morgenspende die Sonne nicht aufgehen würde[2]; aber ich möchte glauben, dass grosse Abschnitte und Wendepunkte naturgemäss mehr als die tagtäglichen Erscheinungen von Einfluss auf die erste Entstehung solcher Anschauungen gewesen sind.

---

[1]) X, 88, 2 heisst es:

gīrṇám bhúvanaṃ támasā́pagūḷham
āvíḥ svàr abhavaj jāté agnaú /

Pāda b kehrt IV, 3, 11 wieder in einem Verse, der, wie ein grosser Teil dieser Hymne, sich auf die Wiedergewinnung des Lichtes bezieht. v. 9—12 feiert das Ṛta und v. 11 das Öffnen des Felsens: *çunáṃ nárah pári ṣadann uṣā́sam āvíḥ svàr abhavaj jāté agnaú* (cf. I, 71, 2). — Vielleicht gehört hierher auch II, 18, 1: *prātā́ rátho návo yoji sásniç cáturyugas trikaçā́ḥ saptáraçmiḥ* /, ferner manche bei dem Ukhya-agni gebrauchten Verse wie TS. IV, 2, 1 ik.

Auf eine grössere Feier, die mit Nachtwachen begann, weist Ṛ̥V. III, 10, 9 hin *jāgṛvā́ṅsaḥ sám indhate.* Ich glaube nicht mit Bloomfield, Contrib. V, 36 note (JAOS. XVI, 36), dass *j.* „means simply ‚having awakened (in the morning)'". Wir wissen, dass beim Agnyādheya (oben 68 und Rit. 106) das Wachen der Teilnehmer unter Flöten- und Lautenspiel Vorschrift war.

[2]) Çat. Br. II, 3, 1, 5: *atha yat prātar anudite juhoti prajanayaty evainam etat so 'yaṃ tejo bhūtvā vibhrājamāna udeti çaçvad dha vai nodiyād yad asminn etām āhutiṃ na juhuyāt tasmād vā etām āhutiṃ juhoti.* Cf. Oldenberg, Rel. d. V. 109 ff.

C. Die Pflege des Feuers.

Mehr um der Vollständigkeit willen als in der Absicht neues zu bieten schalte ich einige Bemerkungen über die Pflege des Feuers hier ein; sie enthalten nur wenig, was nicht schon von meinen Vorgängern früher gesagt worden wäre. Wenn das Feuer gerieben wird, so legt man einen Holzspan unter die Araṇi sowie zwei Darbhahalme[1]), die wohl zum Auffangen des Feuers dienten, wie ja auch bei uns Hobelspäne mit Feuerstein und Stahl bis zum Beginn des Jahrhunderts gebraucht wurden[2]). Nach der Paddhati zu Kāt. wird das gewonnene Feuer auf eine Schale mit trocknem Kuhmist und Mehl gelegt[3]). Der Opferer haucht die frische Flamme an, und wenn sie emporsteigt, zieht er sie mit dem Atem ein. Die begleitenden Sprüche geben der praktische Absichten verfolgenden Handlung zugleich mystische Bedeutung[4]). Das Feuer wird alsdann auf die mit besonderer Sorgfalt hergestellte Feuerstätte gebracht. Nach Āpastamba sind verschiedene Materialien (saṃbhāra's) erforderlich[5]), sieben oder fünf oder mehr als sieben: Sand, Salzerde, Erde von einem Maulwurfhaufen, von einem Ameisenhaufen, von einem nicht austrocknenden Gewässer[6]), Erde, die von einem Eber aufgewühlt ist. Jede dieser Substanzen,

---

[1]) Çat. Br. III, 4, 1, 19 ff. Cf. Āp. VII, 3, 3.

[2]) Cf. von den Steinen, Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens 228.

[3]) p. 366, 20.

[4]) Kāt. IV, 8, 29. Āp. V, 11, 5.

[5]) Āp. V, 1, 4. 5; Kāt. IV, 8, 16; TBr. I, 1, 3.

[6]) *sūda* Āp. V, 2, 1 Comm. *jalāçayasya mṛd açoṣyasya.* Andere Vorschriften gibt noch das dort citierte Sūtra des Baudhāyana.

wozu noch Kieselsteine und Gold kommen, wird mit besonderen auf ihre Herkunft bezüglichen Sprüchen geholt und zur Herrichtung der Feuerstätten in der Weise verwendet, dass man eine jede halbiert, die eine Hälfte wieder halbiert und je ein Viertel auf die Gārhapatya- resp. Dakṣiṇastätte legt, die andere dagegen drittelt und je ein Sechstel auf die Plätze der andern drei Feuer bringt[1]). Der so hergestellte Herd wird mit Steinen eingefasst und nach manchen, wie Āp., mit einem Goldplättchen belegt[2]). Zu den Saṃbhāra's gehört ferner das vor dem Agnyādheya herbeizuschaffende Holz verschiedener Bäume. Āp. V, 2, 4 zählt *açvattha, udumbara, parṇa, çamī, vikaṅkata* auf[3]), ferner noch Holz von einem durch Blitz getroffenen, wenn solches nicht vorhanden, nach Baudh. auch von einem durch Kälte oder Wind vernichteten Baume[4]) und ein Lotusblatt. Es ist zu beachten, dass das Holz von einem vom Blitz getroffenen Baume an sich keine Bevorzugung vor den andern Arten erfährt. Von diesen Hölzern werden später, sobald die Feuer auf die Herde verteilt sind, je drei Scheite in jedes der Feuer gelegt oder auch nur immer drei in den Āhavanīya[5]). Wir dürfen natürlich nicht erwarten, im ṚV. etwas zu finden, was diesen genauen Vorschriften entspricht. Selbst wenn man zu seiner Zeit schon in dieser minutiösen Weise vorgegangen wäre, so fehlte doch für die vedischen Dichter die Veranlassung zu ihrer Beschreibung, und es kann sich immer nur um vereinzelte Momente des ganzen Prozesses handeln, die in ihren Liedern mehr nebenher und gelegentlich zum Ausdruck kommen. So wird man vielleicht das Anblasen des Feuers durch den Opferer in einigen der Stellen des

---

1) So Āp. V, 9, 4 ff.
2) Kāt. IV, 8, 16. 17. Āp. V, 10, 3.
3) Cf. auch TBr. I, 1, 3, 9 ff.
4) Bei Āp. Comm. *açanihatābhāve çītahataṃ vātahataṃ vā.*
5) V, 17, 2 ff.

ṚV. suchen können, die von dem Agni *vâtacodita*, *vâtajûto* sprechen [1]). Den entflammten trägt man zu seinem Platz wie „ein neugeborenes Junge“ [2]). *pra-bhṛ* ist der Terminus für die Überführung zum Feuerherd [3]), der im ṚV. anders als im Ritual sich noch auf der Vedi befinden muss [4]). Er heisst Agni's „Schooss“ *(yóni)*, auch sein Haus [5]), er verlangt nach ihm, wie die Frau nach dem Gatten (IV, 3, 2). Er heisst *ghṛtávat* und VI, 15, 16 *ûrṇāvat*, „mit Wolle versehen“, nach meiner Meinung ganz wörtlich, etwa von Zunder, nicht von Barhis zu verstehen [6]). Schlägt die Flamme hoch, so ist es ein gutes Zeichen; man wünscht, dass die des Feindes niedrig brenne [7]). Man muss Agni zu Ehren Brennholz darbringen — er ist *drvànna* — und seinen Kopf anstrengen [8]).

---

[1]) Nach Ludwig (VI, 168 s. v. anblasen) auch in VIII, 102, 13 und (V, 584 zu 44, 6) V, 73, 6.

[2]) VI, 16, 40: *á yám háste ná khādínam çíçum jātám ná bíbhrati.*

[3]) VI, 16, 41: *prá devám deváv̄taye bháratā vasuvíttamam /*
á své yónau ní ṣīdatu //

Von *pra-bhṛ* ist *pra-nī* nach meiner S. 73 ausgesprochenen Meinung zu unterscheiden; dieses bedeutet das Hervorbringen aus den Araṇi's; über *pari-nī* siehe ebendort.

[4]) Weil Agni I, 140, 1 *vediṣád* heisst; also entsprechend der Uttaravedi des Rituals.

[5]) *dáma* etc., einmal *agnidhāna* X, 165, 3; *nābhi* X, 62, 4 u. s.

[6]) Nicht deutlich ist mir Agni's Beiwort *párivīta* I, 128, 1; IV, 1, 7; 3, 2; X, 6, 1; 46, 6. Sāy. erklärt es mit *tejobhiḥ p.*, *jvālābhiḥ vyāptaḥ* o. ä.; nur I, 128, 1 mit *ṛtvigbhiḥ paridhibhir vā parito veṣṭitaḥ.* Allerdings heisst es VI, 4, 3: *bhâsāṅsi vaste sûryo ná çukráḥ*, und I, 26, 1 *vásiṣvā vástrāṇi* (Sāy. *tejāṅsi*), aber *pari-vyā* und *vas* sind nicht ganz Synonyma. Cf. noch X, 4, 4 *vavrí.*

[7]) Cf. VII, 16, 3: *úd asya çocír asthāt — úd dhūmáso* etc. Dagegen V, 77, 4: *ánūrdhvabhāsaḥ sádam ít tuturyāt.* Das Nichthellbrennen ist daher ein übles Zeichen. (Cf. Mbh. III, 46, 25 bei Ludwig VI, 137.)

[8]) IV, 2, 6: *yás ta idhmám jabhárat siṣvidānó mūrdhánam vā tatápate tvāyá /*. Cf. IV, 12, 2: *idhmám yás te jabhárac chaçramāṇó* — V, 7, 5: *áva sma yásya véṣaṇe svédam pathíṣu júhvati.* VI, 1, 9: *só agna īje çaçamé ca márto yás ta ánaṭ samídhā havyádātim.* VI, 2, 4: *yás — dhiyá çaçámate.*

Als materielle Bestandteile seiner Verehrung wird neben dem Brennholz *oṣadhi* und *ghṛta* genannt[1]), und zwar scheint sich, im Gegensatz zu *samidh*, mit *oṣadhi* das Verbum *vakṣ* zu verbinden[2]), also werden oṣadhi's das zur ersten Nahrung des Feuers verwendete Reisig sein[3]). Die vielen inmitten der Opfer dargebrachten Butterspenden müssen in erster Linie dem praktischen Zweck, das Feuer zur schnellen Glut zu bringen, gedient haben. Butter, *ghṛta* (V, 5, 1 *tīvra* ‚würzig' genannt) und *sarpis*, ist daher neben *oṣadhi* und *samidh* Agni's bevorzugte Speise. Er heisst im ṚV. u. a. *ghṛtanirṇij*, *ghṛtaçrī*, *ghṛtasnu*, *sarpirāsuti*[4]). Der Löffel (*sruc*, daneben auch *darvi*) ist das Werkzeug[5]) zum Opfern der Butter; *údyatasruc* oder *yátasrūc* ist der, der die Handlung vollzieht. Von den auf Agni's Kult bezüglichen Termini des ṚV. verdient das in verschiedenem Sinne gebrauchte und auch im ṛgvedischen Somaritual oft verwendete Wort *mṛj* Beachtung. Das „Reiben, Pflegen" Agni's geschieht entweder mittels *ghṛta*

---

[1]) V, 8, 7: *ā́hutam ghṛtaíḥ — suṣamídhā sám īdhire sá vāvṛdhānā́ óṣadhībhiḥ.* Cf. VI, 1, 10: *námobhiḥ, samídhā, havyaíḥ, vḗdī, gīrbhíḥ, ukthaíḥ;* VII, 14, 1: *samídhā, deváhūtibhih, havírbhiḥ*; 2: *samídhā, suṣṭutī, ghṛténa, havíṣā* u. s. w.

[2]) III, 5, 8: *jātá — óṣadhībhir vavakṣe;* VII, 8, 2. Natürlich muss Holz und Reisig dürr sein. III, 23, 1: *jū́ryatsu — vánesu;* X, 92, 1: *çócañ chúṣkāsu háriṇīṣu.* Dieser Sinn kommt an mehreren Stellen auch dem Beiwort von Agni's Speise *tṛṣú* zu (cf. die Beispiele bei Oldenberg, SBE. XLVI, 345).

[3]) II, 35, 12 sind *bilma* (Späne) genannt.

[4]) Von anderer Nahrung wird nur gelegentlich gesprochen (Macdonell 89, Z. 1 v. u.); meist in Verbindung mit andern Göttern. Die *ṛtvij* heissen I, 60, 3 *práyasvat*, die *viç* X, 1, 4 *pitubhṛ́t;* allgemein wird I, 36, 7 gesagt: *hótrābhir agním mánuṣaḥ sám indhate.*

[5]) V, 14, 3: *srúc ghṛtaçcút;* 28, 1: *éti prā́cī viçvávārā námobhir devā́n īḷānā havíṣā ghṛtā́cī;* VI, 11, 5: *áyāmi srúg ghṛtávatī;* VIII, 23, 22: *práti srúg eti námasā havíṣmatī*; I, 84, 18 stehen *havíṣā ghṛténa srucā́* nebeneinander. Die Darvi kommt an zwei Stellen vor, V, 6, 9 in Verbindung mit *sarpis* und zwar im Dual (*ubhé — sarpíṣo dárvī*).

oder mit Liedern[1]). Es scheint mir, dass es sich ferner in einzelnen Fällen auch auf das alltägliche *prāduṣkaraṇa,* das Reinigen des Feuers von der Asche u. s. w. beziehen könne, doch bedarf dies genauerer Untersuchung.

D. Die drei Feuer im Ritual.

Von dem einfachen Hausvater, der sein Feuer zur Zeit seiner Hochzeit oder bei einem anderen wichtigen Abschnitt seines Lebens entzündet, ist der Āhitāgni unterschieden, der drei Feuer anlegt. Unter diesen Āhitāgni's ragen die *nityadhṛt* hervor, die die Feuer lebenslänglich unterhalten müssen. Das ist nicht Sache eines jeden, sondern liegt nur Würdenträgern ob: gelehrten Brahmanen, Dorfvorstehern, Mitgliedern der Kriegerkaste[2]). Manche scheinen das Feuer des häuslichen Herdes noch ausserdem zu pflegen[3]), aber dies ist wohl nur Möglichkeit, keine Vorschrift, und von den heut noch existierenden Agnihotrin's Indiens wird nichts derart berichtet[4]).

---

[1]) I. Mit *ghṛta* V, 1, 7: *nítyaṃ mṛjanti vājínaṃ ghṛténa*; 8: *mārjālyò mṛjyate své dámūnāḥ;* VII, 3, 5: *tám íd doṣā́ tám uṣási — agním átyaṃ ná marjayanta nárah;* er wird wie an dieser Stelle so auch an andern gern mit einem Ross oder mit einem Jungen verglichen (p. 86).

II. *gīrbhiḥ*: VIII, 103, 7: *áçvaṃ ná gīrbhī rathyàṃ — marmṛjyánte.* (Cf. Oldenberg, SBE. XLVI, p. 462. 3. Index s. v.) *dhíyaḥ* in Bezug auf Indra I, 61, 2.

[2]) Çāṅkh. Çr. S. II, 6, 5; Āp. VI, 2, 12. Āçv.ÇS. II, 1, 36.

[3]) Oldenberg, Rel. d. V. 348.

[4]) Crooke, The tribes and castes of the North-Western Provinces and Oudh, Calcutta 1896, vol. I, p. 30 ff. s. v. Agnihotrin.

Der Platz der Feuerstätten liegt mit regelmässiger Übereinstimmung unsrer Sūtren im Osten, Westen resp. Süden; das im Westen befindliche „hausväterliche“ Feuer hat, obwohl es an Wichtigkeit den beiden andern nicht voransteht, doch ein Recht der Priorität, weil aus ihm die andern Feuer oder wenigstens der Āhavanīya entnommen werden. Mittels eines Feuerbrandes von Açvatthaholz, den man am Gārhapatya entflammt und in ceremoniöser Weise nach der für ihn bestimmten Stätte trägt, wird der Āhavanīya entzündet; in Bezug auf die andern Feuer, zu denen ausser dem Dakṣiṇa noch der Sabhya und Āvasathya gehören können, schwanken unsere Quellen[1]; bald werden sie aus dem Āhavanīya entnommen, bald aus gewöhnlichem Feuer, bald neu gerieben. Nach Āçv. II, 2, 2 kann man den Feuerbrand zum südlichen Feuer beim Agnihotra aus dem Hause eines Vaiçya oder begüterten Mannes u. s. w. holen, nach Çāṅkh. werden Āhavanīya und Dakṣiṇa aus dem Gārhapatya entnommen und nur dieser aus den Reibhölzern gewonnen[2]. Es haben offenbar verschiedene Sitten geherrscht, und es wäre vielleicht nicht ohne Interesse, dem Ursprung der Verschiedenheit weiter nachzugehen.

Die Reihenfolge, in der die einzelnen Feuer zu entzünden sind, scheint Gegenstand ritueller Erwägungen gewesen zu sein. TBr. I, 1, 4, 4—6 betont ausdrücklich, dass erst der Gārhapatya, dann Anvāhāryapacana und Āhavanīya angelegt werden müsse, denn die Asura's, die zuerst den Āhavanīya, dann Gārhapatya und Anvāhāryapacana anlegten, hätten ihr Glück verloren und die Deva's, die zuerst den Anvāhāryapacana anlegten, keine Nachkommenschaft bekommen. Mehr als derartige, soweit sich bis jetzt urteilen lässt, nur scholastische Streitfragen interessiert uns Zweck und Bedeutung der drei Feuer. Es ist längst bekannt, dass

---

[1] Rituallitt. S. 108.

[2] ÇÇS. Vol. II, Comm. p. 86.

der Ṛgveda von einem dreifachen Ursprung des Feuers spricht; Macdonell hat mit Recht hervorgehoben, dass dieser schon dem ṚV. bekannte Ursprung mit den drei Formen des Feuers auf dem Opferplatz in innerem Zusammenhange stehen müsse[1]. Wir dürfen erwarten, dass die Bedeutung der drei rituellen Feuer uns auch über das ṛgvedische Rätsel, die Bedeutung der drei Feuer und ihre vielumstrittene ‚Geburtsstätte' im ṚV. aufklären wird. Unsere späteren Texte zeigen, trotz mancher gelegentlicher Schwankungen, in Bezug auf die Erklärung der drei Feuer grosse Einmütigkeit, und ihre Aussagen werden durch die rituelle Praxis durchaus bestätigt. Kein Zweifel kann über die Symbolik des Āhavanīya bestehen, der mit der Himmelswelt in Zusammenhang gebracht und als Vertreter der Sonne angesehen wird. Er nimmt die Opfergaben für die Götter in Empfang. Der Gārhapatya dient praktischen Zwecken, mit Ausnahme weniger Fälle[2] zum Backen und Kochen der Opferspeisen u. s. w. Wenn man die Sprüche vergleicht, die beim Nachlegen des Holzes von dem Opferer gesagt werden, so zeigt sich auch darin noch deutlich seine Bestimmung als Feuer des Hauses: „möge hier", sagt der Hausherr, „mannigfache Nachkommenschaft sich erfreuen, um Agni, den Herren des Hauses, sich versammelnd —"[3]. Das dritte Feuer, der im Süden belegene Dakṣiṇāgni, ist das der Manen, die schon der ṚV. (X, 15, 6; 17, 9) in Beziehung zum Süden setzt, und dient zu den für sie gebrachten Spenden[4]; ein Feuerbrand wird zur Abwehr der bösen Geister beim Piṇḍapitṛyajña[5] dem Südfeuer entnommen, kurz, alles was Manen

[1] Mythological Studies, JRAS. 1893, p. 468 ².

[2] NVO. 41. 65 ⁴.

[3] Āp. IV, 1, 10.

[4] Rituallitt. 114. 118. 160. Cf. auch Oldenberg, Rel. d. V. 350 ff. TBr. III, 7, 4, 5. Āp. I, 8, 3; VIII, 13, 8. 9. 18; XIX, 3, 11. Kāt. IV, 1, 2. 3. 8; V, 8, 6. 16. 21. 22; XV, 10, 17; XIX, 3, 20. 23 u. s. w.

[5] Āp. I, 8, 7. Bei der Leichenverbrennung wird das Dakṣiṇafeuer

und böse Geister angeht, spielt in der Regel sich an diesem Feuer oder in seiner Nähe ab[1]).

Dreifach wie die Feuer ist die Welt, und jedes der drei Feuer wird einer der Welten zugewiesen, der Āhavanīya dem Himmel, der Gārhapatya der Erde, der Dakṣiṇāgni dem Luftraum: *etad vai devānām āyatanam yad āhavanīyo, 'ntarāgnī paçūnāṃ, gārhapatyo manuṣyāṇām*[2]), *anvāhāryapacanaḥ pitṛṇām* TS. I, 6, 7. Wie der Himmel als Sitz der Götter, die Erde als Wohnung der Menschen, so gilt der Luftraum als Ort der Manen: Ait. Br. VII, 5, 3: *divaṃ tṛtīyaṃ devān yajño 'gāt, antarikṣaṃ tṛtīyaṃ pitṝn yajño 'gāt, pṛthivīṃ tṛtīyaṃ manuṣyān yajño 'gāt.* Der Dakṣiṇāgni wird daher oft in einer Reihe mit dem Luftraum[3]) und weiter mit dem Beherrscher des Luftraums Vāyu genannt[4]). Man könnte diese

---

mit den Manen fast von allen Texten in Verbindung gebracht (Caland, Die altind. Todten- und Bestattungsgebräuche 59 [230]), während sie bezüglich der Welten, denen die beiden andern Feuer zugehören, stärker schwanken; s. u. pag. 95.

[1]) Beim Anlegen des Dakṣiṇa wird das Yajñāyajñīyasāman gesungen, das dem Abendsavana angehört und dort ganz besondere Ceremonien erfordert. Auffällig ist, dass der Anvāhārya am Südfeuer gekocht wird. Man möchte meinen, dass die das Mus empfangenden Brahmanen als Vertreter der Manen gedacht sind. Cf. Rituallitt. S. 93.

[2]) Ait. Br. II, 34, 1: *agnir deveddha iti çaṅsaty, asau vā agnir deveddha, etaṃ hi devā indhata etam eva tad etasmiṅl loka āyātayati;* 2: *agnir manviddha iti çaṅsaty, ayaṃ vā agnir manviddha, imaṃ hi manuṣyā indhate 'gnim eva tad asmiṅl loka āyātayati;* 4: — *asau vai hotā devavṛtaḥ* —; 5: — *ayaṃ vā agnir hotā manuvṛtaḥ.* — TS. VI, 1, 8, 5; 4, 2, 5: *asmai vai lokāya gārhapatya ā dhīyate 'muṣmā āhavanīyaḥ* [V, 7, 4 d: *brahmavādino vadanti yad eṣa gārhapatyaç cīyate 'tha kvāsyāhavanīya ity asāv āditya iti brūyāt / etasmin hi sarvābhyo devatābhyo juhvati*]. — TS. II, 6, 5,5: *tasya kva suvargo loka ity āhavanīya iti brūyāt.* — TBr. I, 1, 4, 6; 5, 2; 6, 3, 6: *suvargo loka āhavanīyaḥ;* III, 9, 23, 2: *asau vā ādityo 'çvaḥ, sa āhavanīyam āgacchati /.*

[3]) Vereinzelt tritt dafür der Āgnīdhrīya ein TS. V, 4, 6, 4.

[4]) TBr. I, 1, 8, 1: *ime vā ete lokā agnayaḥ / te yad avyāvṛttā ādhīyeran çocayeyur yajamānam / gharmaḥ çira iti gārhapatyam āda-*

Verbindung als äusserliche Folge der oft genannten Dreiheit Agni, Vāyu, Sūrya[1]) einer- und von Pṛthivī, Antarikṣa, Dyauḥ andrerseits ansehen und auch hier wieder die Einwirkung der scholastischen Deuteleien vermuten, welche die Enden verschiedener Fäden mit einander zu verknüpfen lieben. Die Verbindung des Manenfeuers mit dem Luftraum und mit Vāyu ist aber nach meiner Überzeugung kein reines Spiel der Yājñika's, sondern eine Fortsetzung eines den Brāhmaṇa's nicht vertrauten, nichts desto weniger uralten Gedankens von der Beziehung der Toten zu dem Wind. Die Vorstellung ist zwar im Allgemeinen zurückgetreten und durch die andere verdrängt worden, welche der vedischen Litteratur und auch der späteren Zeit geläufig ist, die Verbindung des Mondes mit der Totenwelt; der Mond ist das Auge der Manen, wie die Sonne das der Götter ist[2]), oder ihr Licht[3]). Aber eine genauere Durchforschung der späteren Litteratur wird vielleicht noch manchen Überrest jener anderen Auffassung entdecken. Manu III, 189 z. B., wo die

---

dhāti / *vātaḥ prāṇa ity anvāhāryapacanam* / *arkaç cakṣur ity āhavanīyam* — *rathaṃtaram abhigāyati gārhapatya ādhīyamāne* / *rāthaṃtaro vā ayaṃ lokaḥ*; 2: — *vāmadevyam abhigāyata* (*anvāhāryapacane*) *uddhriyamāṇe* / *antarikṣaṃ vai vāmadevyaṃ* — / *bṛhad abhigāyata āhavanīya ādhīyamāne* / *bārhato vā asau lokaḥ*, und in dem vorhergehenden Anuvāka sagt dasselbe Brāhmaṇa (7, 1. 2); *gharmaḥ çiras tad ayam agniḥ* — *vātaḥ prāṇas tad ayam agniḥ* — *arkaç cakṣus tad asau sūryas tad ayam agniḥ*; der Comm. bemerkt dazu p. 48: *ayaṃ purovartī gārhapatyo 'gniḥ* (1) resp. *yo 'yam agnisakho vāyuḥ so 'gneḥ prāṇaḥ, tat prāṇarūpam ayam ādhīyamāno 'nvāhāryapacano 'gniḥ* (2) resp. *asau divi dṛçyamānaḥ sūryarūpaḥ sa sūrya ayam ādhīyamāna āhavanīyo 'gniḥ* (3). Cf. auch Ait. Br. V, 32, 1 und 34, 4; Saḍviṅçabr. (citiert bei Ludwig V, 319).

[1]) Cf. z. B. TS. III, 1, 6 b; 2, 4 h; IV, 4, 5 c—e; TBr. I, 3, 6, 4; II, 1, 6, 1; 3, 3, 2; 3, 6, 1; III, 7, 7, 5; 8, 18, 1 *ambhāṅsi* — *ayam loko* — *agni* / *nabhāṅsi* etc. / *mahāṅsi* etc.; TĀr. I, 1, 2 (S. 5); TMBr. I, 2, 1; 3, 2; XX, 15, 2. 3; Ait. Br. IV, 25, 10; V, 25, 22.

[2]) VMyth. I, 395 1.

[3]) Çat. Br. II, 4, 2, 2.

Manen den eingeladenen Zweigeborenen nahen, „wie der Wind“ ihnen folgen und wenn sie sitzen, sich zu ihnen setzen, dürfte durch sie beeinflusst sein[1]). Sie scheint vor allem gerade in jenen Verbindungen Vāyu's mit dem Manenfeuer noch fortzuleben.

Die Tradition der Çulvasūtra's regelt, wie bekannt, auch die Form der Feuerherde. Während der des Āhavanīya viereckig[2]), der des Gārhapatya kreisförmig herzustellen ist, bestehen bezüglich des Südfeuers in den mir zugänglichen Texten zwei verschiedene Vorschriften. Es hat entweder die Form eines *çūrpa* oder eines *ardhacandra*, resp. *dhanus*. Allerdings steht die erste Angabe nicht in einem Sūtra, sondern nur in dem modernen Çrautapadārthanirvacana; da dies aber „in all the details“ Baudhāyana folgt[3]), dürfen wir annehmen, auch hier die Ansicht alter Çrotriya's vorzufinden[4]), das um so mehr, als die Çūrpaform nicht die gewöhnliche Form dieses Khara ist. Der Çūrpa wird zum Worfeln gebraucht, und bei dieser schon bei einfachen Iṣṭi's ausgeführten Handlung wird der Spruch ‚*Vāyur vo vivinaktu*‘ gesagt[5]), Mahīdhara fügt erklärend die Worte

---

[1]) Einige andere Beispiele bei Ehni, Yama [2] 84.

[2]) Das Viereck bedeutet, wie ein Commentar (Pandit, vol. X, p. 22) ausdrücklich sagt, den Himmel, der Kreis die Erde. Obwohl die Sonne auch als *catuḥsrakti* angesehen wird (Weber, ISt. IX, 359), so wird doch auf Grund dieser vereinzelt auftretenden Anschauung der Āhavanīyaherd nicht mit der Sonne selbst als identisch anzusehen sein. Wir können auch hier nicht völlige Einheit der Anschauungen erwarten; z. B. gilt auch die Erde gelegentlich als viereckig. Weber l. c. Wallace, cosmology 112.

[3]) Preface S. 1 Benares Saṃvat 1944. (Sep. aus dem Pandit.)

[4]) Es werden in bestimmter Weise Kreise beschrieben; dann heisst es p. 5: *maṇḍalasya dakṣiṇato vidyamāno bhāgaḥ pūrvakṛtamaṇḍalasya ca dakṣiṇo bhāgaḥ çūrpākāraḥ saṃpadyate sa dakṣiṇāgner āyatanaṃ bhavati* etc. In dem von Thibaut, Pandit X, herausgegebenen Baudh. Çulva finde ich die Angabe nicht.

[5]) Neu- und Vollmondsopfer, S. 30.

vāyuḥ çūrpacālanotthaḥ hinzu. Die Çūrpaform soll also den Wind repräsentieren und dürfte die Meinung derer ausdrücken, die mit dem Manenfeuer den Gedanken an den Wind als Herrscher des Luftreichs und der Toten festgehalten haben. Die wiederholten Bemerkungen der Brāhmaṇa's, dass Vāyu „Agni" sei, worauf nachher noch Bezug zu nehmen sein wird, sind nicht ohne weiteres abzuweisen. Die indischen Gelehrten haben, wie man aus dem Çat. Br. ersehen kann, selbst darüber gestritten, ob man den Wind als Feuer verehren dürfe oder nicht und damit offenbar verschiedene Traditionen befolgt[1]).

Die andere Überlieferung gibt dem Dakṣiṇafeuer die Form des Halbmondes[2]). Sie bedarf keiner Erklärung. Die alte Verbindung von Mond und Manen ist auch dem Veda wohlbekannt und der späteren Zeit überaus geläufig. Nach Mahābh. XIII, 1082 (XIII, 16, 44. 45) ist die Sonne die Pforte zu dem Wege, der zu den Göttern führt, der Mond zu dem, der zu den Manen führt[3]). Die Halbmondform des Dakṣiṇafeuerherdes wird aus diesem Gedanken entstanden sein[4]).

Was folgt hieraus? Unsere Texte weisen mit grosser Übereinstimmung den Āhavanīya dem Himmel, den Gārhapatya der Erde, das südliche Feuer den Manen zu. Wenn

---

[1]) X, 4, 5, 1 (791, 15): *athādeça upaniṣadām / vāyur agnir iti ha çākāyanina upāsata, āditya 'gnir ity u haika āhuḥ / atha ha smāha craumatyo vā hāliṅgavo vā vāyur evāgniḥ.*

[2]) Kāt. Çr. S. p. 356, Z. 17. 18; NVO. S. 188; Pandit, New Ser. IV, p. 338 *rathacakrākṛtiḥ paçcāt, candrārdha iva dakṣinaḥ* (Yajñapārçvapariçiṣṭa).

[3]) Cf. u. a. Monier-Williams, Brāhmanism and Hinduism 343; Folklore Journal London II, 221; Crooke, popular rel. [2] I, 18. Ich sehe, dass Crooke von seinem Material aus zu derselben Deutung Yama's, wie ich, gekommen ist („hence the realm of Yama would naturally be fixed in the moon").

[4]) Anders nach dem Comm. zu Baudh. Çulva Pandit X, p. 22: *antarikṣasaṃstavād dhanurākṛtiḥ* /. Ist der Gedanke, dass das Antarikṣa die Gestalt eines Dhanuḥ habe, auch sonst noch bekannt?

vereinzelt auch andere Meinungen auftauchen und u. a. „der Sohn“, der ja den Manenkult vollzieht, mit dem Anvāhāryapacana gleichgestellt wird[1]), so hat das keine besondere Bedeutung. Wir dürfen bei dem Charakter unsrer Quellen gelegentliche Deuteleien, hin und wieder aufflackernde Einfälle[2]) nicht zu ernsthaft nehmen, wenn wir überhaupt einen Weg finden wollen, und müssen uns an die hauptsächlichsten Zeugnisse halten. Nirgends ergibt sich nun, soweit meine Kenntnis reicht, eine engere Beziehung auch nur eines der drei Feuer zum Blitz[3]). Wenn die drei Feuer identisch sind mit der Feuerdreiheit des Ṛ V. und diese Dreiheit den dreifachen Ursprung des Feuers in Himmel, Wasser, Erde zum Ausdruck bringen soll, so kann vom Blitz als „Agni in den Wassern“ in diesem Zusammenhang nicht gesprochen werden; er ist zum mindesten keine der drei kanonisch gewordenen Formen der Feueranbetung, des Haus-, Sonnen- und Manenfeuers; denn diese drei repräsentieren Agni Gṛhapati, Agni Sūrya und als Manenfeuer Agni Candramas oder Vāyu.

Die drei Gharma's oder Mahiman's.

Wir sind jetzt im Stande eine Schwierigkeit zu beseitigen, die sich bei einer früheren Gelegenheit (S. 34[1]) aus

---

[1]) So Ait. Brāhm. VIII, 24, 4: — *purohita evāhavanīyo bhavati, jāyā gārhapatyaḥ, putro 'nvāhāryapacanaḥ.*

[2]) Cf. z. B. noch Āçv. Çr. II, 2, 13: *pitā vā eṣo 'gnīnāṃ yad dakṣiṇaḥ putro gārhapatyaḥ pautra āhavanīyaḥ.* In den bei Caland (die altind. Todtengebr. 58 [230]) citierten Quellen ist *gārhapatya* zum *brahmaloka* gestellt (Mānava) oder *āhavanīya* zum *deva-*, *gārhapatya* zum *gandharvaloka* (Baudh.) etc.

[3]) Eine Stelle ausgenommen Chānd. Up. IV, 12. 13, wo *āpaḥ, diçaḥ, nakṣatrāṇi, candramas* mit *anvāhāryapacana; prāṇa, ākāça, dyaur, vidyut* mit *āhavanīya* in einer Reihe stehen. Wert wird hierauf Niemand legen; es wird sich später ergeben, dass Sonne und Blitz in nahem Zusammenhange gedacht werden.

dem Widerspruch zwischen einer Stelle des TMBr. und einer Erklärung des Comm. zur TS. ergab. Die der Uṣas folgenden *trayo gharmāsaḥ* oder *mahimānaḥ* erklärt der Comm. als Agni, Candra, Āditya, während das TMBr. XX, 15, 2. 3 sagt, dass der Uṣas die drei Gharma's „Agni, Vāyu, Āditya" folgen. Wir sehen jetzt, es liegen hier nicht Willkürlichkeiten, sondern zwei verschiedene Traditionen vor, deren eine den Mond, deren andere den Vāyu als zweites Glied der Reihe ansieht, dieselben Traditionen, welche den Dakṣiṇāgni mit Candra oder mit Vāyu verbinden.

E. Die drei Feuer im Ṛgveda.

Wie im Ritual, so werden auch in den vedischen Liedern nicht alle Feuer mit den Araṇi's erzeugt, sondern an dem einmal entflammten werden andere entzündet. I, 12, 6 *agnínāgníḥ sám idhyate*[1]). Man führt ihn erst nach Osten, dann

[1]) VII, 1, 9: *ví yé te agne bhejiré ánīkam*
mártā náraḥ pítryāsaḥ purutrá |

Dieser Stelle könnte man aber auch eine andere Beziehung geben. Es scheint, als ob in der ṛgvedischen Zeit, abweichend von dem rituellen Brauch der Sūtra's, neben dem gewöhnlichen Modus auch eine Verteilung des einmal entflammten Feuers von einem gemeinsamen Herde auf alle andern stattgefunden hätte. Darauf weist vornehmlich V, 11, 4: *agníṃ náro ví bharante gṛhégṛhe.* Die Unterhaltung der drei Feuer wird wie in später so auch in alter Zeit keine sehr einfache und billige Sache gewesen sein, daher glaube ich, dass sie auch in vedischer Zeit nicht *gṛhégṛhe* stattgefunden haben wird. Vielleicht ist hier die feierliche Übertragung des Feuers in die Wohnungen von einer κοινὴ ἑστία anzunehmen, für deren Bestehen in der vedischen Zeit noch andere, später zu

zurück nach Westen, wenn er aus dem Schoosse der Eltern befreit wird[1]), nach Sāyaṇa eine Anspielung auf die Anlegung des Āhavanīyafeuers und des Gārhapatya. Von mehreren Feuern wird öfter gesprochen; *sámiddheṣv agníṣu* sollen Indra-Agni herbeikommen I, 108, 4. Besonders die Dreizahl wird betont. „Setze dich nieder, o Hotṛ, auf die drei Herde", II, 36, 4[2]). „An dem Dreisitz haben die Männer Agni entflammt"[3]). Er heisst daher *triṣadhástha* V, 4, 8; VI, 8, 7; 12, 2; *tripastyá* VIII, 39, 8. Die Dreiteilung des Feuers, die auf die Götter selbst zurückgeführt wird[4]), ist also dem Ṛ̥V. wohl bekannt[5]). Es liegt, wie schon bemerkt wurde, kein Grund vor, diese vedische Dreiheit in Ursprung und Bedeutung von der des Rituals zu unterscheiden und für die Anlegung jener andere Gesichtspunkte geltend zu machen als die, welche in den Çrautasūtren hervortreten. Um so auffallender muss es erscheinen, dass wir nicht auch im ṚV. Namen für die einzelnen Feuerherde finden und allein den des Gārhapatya erwähnt sehen sollen[6]). Wir müssen uns

erörternde Momente sprechen. — An den Terminus *vi-bhar* schliesst sich Agni's Beiname *víbhṛtra* I, 95, 2; II, 10, 2 (cf. dazu III, 55, 4 *víbhṛtaḥ purutrá*, nicht identisch mit der Bezeichnung III, 54, 19 *purudhá prásūtaḥ*).

1) I, 31, 4: *çvātréṇa yát pitrór múcyase pári*
á tvā pū́rvam anayann áparaṃ púnaḥ /

2) *uçán hotar ní ṣadā yóniṣu triṣú.* Cf. I, 15, 4: *ágne deváñ ihá vaha sādáyā yóniṣu triṣú.*

3) V, 11, 2: *agníṃ náras triṣadhasthé sám īdhire.* Cf. III, 20, 2: „— drei sind deine Sitze *(sadhástha)*, drei deine Zungen —, drei deine Körper —". Übrigens wird, wie bekannt, Agni als Gott öfter von dem Element, dem Feuer (Sg. u. Plur.) unterschieden. Cf. I, 26, 10; III, 24, 4; V, 6, 6; VI, 10, 2; 11, 6; VII, 1, 4; VIII, 18, 9; 19, 33.

4) X, 88, 10: *stómena hí diví deváso agním ájījanan* — / *tám ū akṛṇvan tredhá bhuvé* —. Sie führt X, 105, 9 den Namen *tretínī* (L. cf. Sāy.).

5) Cf. auch ṚV. III, 2, 9: *tisró yahvásya samídhaḥ* — / *tásām ékām ádadhur mártye bhújam u lokám u dvé úpa jāmím īyatuḥ* // = Agni der Erde, des Luftraums und des Himmels?

6) Ludwig, ṚV. III, 355. Oldenberg, SBE. XXX, X 1.

nur vor Augen halten, dass die Namen nicht notwendigerweise hier und dort dieselben sind und zwischen dem ṚV. und dem späteren Ritual öfter ein Wandel in der Terminologie stattgefunden hat[1]), der nicht nur auf einem Unterschied der Zeit, sondern auch der Tradition selbst beruhen dürfte.

a) Das Dakṣiṇafeuer im ṚV.

1. Narāçaṅsa.

Der ṚV. gilt in erster Linie dem Dienst der Götter. Wenn, abgesehen von der kleinen Totenliedersammlung im X. Buch, von den Manen nur wenig gesprochen wird, so mag der dem Devayāna — ich fasse, wie ich schon sagte, das Wort hier in temporalem Sinn, nicht in dem seiner gewöhnlichen Bedeutung — gewidmete Zweck unsrer Sammlung die Veranlassung dazu gewesen sein. Wenn ich einen alten Namen des Manenfeuers in Narāçaṅsa sehe[2]) und zugleich die Bezeichnung eines Gottes, der zum Manenfeuer in demselben Verhältnis steht wie Sūrya zum Āhavanīya, so ist zwar nicht der ṚV., sondern die spätere, aber sichere Tradition der Ausgangspunkt meiner Meinung.

Das Somaopfer hat fünf „*nārāçaṅsa's*", zwei früh, zwei mittags, einen abends. N. heissen gewisse Somabecher, welche vorher von den Priestern genossen, dann wieder aufgefüllt und hinten unter den südlichen Havirdhānawagen gestellt werden[3]). „Weil sie Narāçaṅsa zur Gottheit haben,

---

[1]) Rituallitt. S. 11, § 3.

[2]) Der Gedanke, dass N. eins der Opferfeuer sei, ist schon von Ludwig l. c. ausgesprochen, der in N. einen Namen des Āhavanīya vermutet.

[3]) Ait. Br. II, 24, 3; Kāt. IX, 12, 7. 8; Āp. XII, 25, 25—27. Das Āpyāyana von Seiten der Camasin's geschieht mittels Soma, nach Baudh. mit Vasatīvarīwassern, nach andern durch blosses Berühren. Āp. Comm. zu 24.

werden sie Nārāçaṅsa's genannt" (Comm. zu Āp. XII, 25, 25). Noch deutlicher Çat. Br. III, 6, 2, 25: *yad dhavirdhānayor nārāçaṅsāḥ sīdanti tat pitṛṣu juhoti tasmāt pitaraḥ santi* /. In dem Spruche, der das Bhakṣaṇa begleitet, lautet das Stichwort, das an Stelle andrer (wie *indrapītasya* bei den Indragraha's) eintritt oder, nach einer laxeren Auffassung, nur eintreten kann, *narāçaṅsapītasya*[1]). Noch klarer als hier zeigt sich der enge Zusammenhang zwischen Gott Narāçaṅsa und den Manen in dem bei Çāṅkh. dieselbe Ceremonie begleitenden Spruch[2]): *devo 'si narāçaṅso yat te medhaḥ svar jyotis tasya ta ūmaiḥ pitṛbhir bhakṣitasyopahūtasyopahūto bhakṣayāmi;* für *ūmaiḥ* tritt mittags *ūrvaiḥ*, abends *kāvyaiḥ* ein[3]). Wenn mittags die Nārāçaṅsa's hingesetzt sind, werden die Dakṣiṇā's an die Priester ausgeteilt[4]), und abends steht mit diesen Somabechern ein Manenopfer in unmittelbarer Verbindung. Wenn die N. auf ihren Platz gestellt sind, legt jeder Priester dicht hinter seine Kufe für seine Vor-

---

[1]) Ait. Br. VII, 34: *narāçaṅsapītasya deva soma te matividaḥ — bhakṣayāmi.* TS. Comm. III, p. 110, Z. 4 ff. bemerkt: *narāçaṅsapītasya pitṛpītasyeti padadvayaṃ narāçaṅsacamasabhakṣaṇa eva prayoktavyaṃ / nānyatrety ekaḥ pakṣaḥ / sarvatra paṭhitavyam ity aparaḥ pakṣaḥ / naraiḥ çasyanta iti narāçaṅsāḥ pitṛviçeṣāḥ.* Cf. Āp. XII, 24, 7 ff. VS. VIII, 58; XIX, 61. Çat. Br. XII, 6, 1, 33. Lāṭ. II, 5, 13 ff. Weber, ISt. IX, 225.

[2]) VII, 5, 22.

[3]) Rituallitt. 130.

[4]) Ich habe S. 91 [1] darauf aufmerksam gemacht, dass die Verwendung des Südfeuers zum Kochen des Anvāhārya diese Spende in Beziehung zu den Manen zu setzen scheint und die Priester als Vertreter der Manen erscheinen lässt. Sehr merkwürdig ist ferner die beim Somaopfer von Āp. (u. a.) gegebene Vorschrift, dass „der Opferer seine ganze Habe nach Abfindung seines ältesten Sohnes als Dakṣiṇā geben kann" XIII, 5, 2. Es kann also mit dem Somaopfer der Übergang in einen andern Āçrama verbunden werden. (Man vgl. auch ṚV. I, 70, 10: *pitúr ná jívrer ví védo bharanta.)* Auch die Verwendung eines schwarzen Felles (bei Āp. Rituallitt. 132. 155), mit dem die zur Dakṣiṇā bestimmten Rinder in vier Teile auseinander gescheucht werden, — schwarz ist ja stets die Farbe für Manen — verdient Beachtung.

fahren je drei Stückchen von dem übrigen Puroḍāç und flüstert: „dies für dich, Väterchen NN., und jene, die dir folgen“, hierauf die Namaskārasprüche „Verehrung eurem Safte, o Manen“ u. s. w.[1]). In gleich enger Verbindung zeigt sich Narāçaṅsa mit den Manen in einem nach der Angabe unsrer Texte[2]) beim Manenopfer gebrauchten Ṛ̥V.-Verse,

X, 57, 3: *máno nv á huvāmahe*
nārāçaṅséna sómena /
pitṝṇā́ṃ ca mánmabhiḥ //

und zwar tritt nach Çāṅkh. der Priester gerade mit Vers 3—5 dieses Liedes hinter den Dakṣiṇa-agni. Bei der Schwierigkeit, aus den sonstigen Angaben des Ṛ̥V. über das Wesen Narāçaṅsa's sichere Auskunft zu erhalten, sind die Worte dieses mit der rituellen Praxis in Übereinstimmung stehenden Verses von ausschlaggebender Bedeutung.

Unser Wort ist, wie bekannt, auch eine Bezeichnung gewisser Texte. In grösserem Umfange kommen sie beim Menschenopfer zur Verwendung und wechseln dort mit den Pāriplava genannten Ākhyāna's, die die Vorbilder des opfernden Königs in Geschichte und Sage rühmen[3]), ab. (Çāṅkh. XVI, 10, 13.) Sie bestehen in dem Preis der Dakṣiṇā's freigebiger Fürsten und Vorfahren und in der damit verbundenen Hersagung verschiedener Hymnen, wie z. B. der Çunaḥçepalieder I, 24. 25 oder des Manenliedes X, 62. Sie gelten also im Wesentlichen der Verherrlichung von ver-

---

[1]) Rituallitt. 133. 115. Vgl. Āp. XIII, 12, 9 ff. Çāṅkh. VIII, 2, 14 und Comm. vol. II, p. 355. Vgl. auch den beim Manenopfer der Sautrāmaṇī angewendeten Vers VS. XIX, 61: *agniṣvāttān ṛtumato havāmahe nārāçaṅse somapītham ya āçuḥ.* MS. IV, 10, 6 (157, 8).

[2]) ÇÇS. III, 17, 3. Āçv. II, 7, 8.

[3]) Man vgl. hierzu als Analogie die Wajdeloten, Sigonoten, Ligustonen. So „hiessen in Polen die Kapläne, denen es oblag, die Geschichte der Vorfahren bei allen Festen, namentlich zur Zeit der Herbstfeier des Bockes, dem Volke vorzuerzählen, oder vielmehr vorzusingen“. Dr. Weiss, Konrad Wallenrod, Norden 1888, 2. Aufl., S. 96.

storbenen Fürsten oder hervorragenden Toten, d. h. dem Manenkult[1]). Ausser diesen Ākhyāna's wird der Name einzelnen Versen beigelegt. TĀr. II, 9 [2] stehen „Nārāçaṅsī's“ neben Itihāsa's, Purāṇa's, Kalpa's, Gāthā's (d. h. Yamagāthā's nach dem Comm.)[2]). Sie erfreuen sich nicht besonderen Rufes. Am schärfsten tadelt sie ein Ausspruch der Maitr. Saṃh. I, 11, 5 (167, 8): *yo gāthānārāçaṅsībhyāṃ sanoti na tasya pratigṛhyam anṛtena hi sa tat sanoti*[3]). Aber nicht weil sie „voll von Lügen“[4]) waren, sondern weil sie dem Manenkult angehörten, sind sie als *anṛta* bezeichnet worden. Sie sind das Minderwertige gegenüber dem Preis der Götter, wie Surā, die ebenfalls „Unwahrheit, Schlechtigkeit, Finsternis“ heisst (I, 248), im Verhältnis zum Soma.

Was der ṚV. an Angaben über Narāçaṅsa enthält, ist überaus gering. Die den Namen des Gottes nennenden Verse sind, abgesehen von dem oben angeführten X, 57, 3, farblos oder schwierig, und am wenigsten ist III, 29, 11[5])

---

[1]) Çāṅkh. XVI, 11, 32 (14, 11): *puruṣo vai nārāçaṅsaḥ.* Comm.: *puruṣarūpaḥ pumān nararūpeṇa praçasyata iti nārāçaṅsaḥ / narair vā paramātmadarçibhiḥ çraddadhānair darçanasampannaiḥ praçasyate* — /. Ait. Br. vol. I, p. 7: *manuṣyavṛttāntapratipādikā ṛco nārāçaṅsyaḥ;* TBr. II, 7, 5, 2: *manuṣyā vai narāçaṅsaḥ.* Zu VS. VIII, 58: *pitaro nārāçaṅsāḥ sannaḥ (somaḥ)* bemerkt der Comm.: — *narā asminn āsīnāḥ çaṅsantīti* (Yāska VIII, 6) *narāçaṅso yajñas tatra hitā yogyā vā nārāçaṅsā nārāçaṅsaguṇaviçiṣṭāḥ pitaraḥ.* Çat. Br. XII, 6, 1, 33: — *pitṛbhyo nārāçaṅsebhyaḥ svāheti juhuyāt / pitaro hi sa tarhi nārāçaṅsā bhavanti.* TMBr. XIII, 7, 14. Siehe auch nächste Anm.

[2]) Cf. AV. XV, 6, 4; ÇBr. XI, 5, 6, 8; TBr. II, p. 762: *svayam api manuṣyarūpo devaviçeṣo narāçaṅsaḥ / tatsambandhinī yeme pañcāçatam ity ādikā nārāçaṅsī* —. Cf. Weber, ISt. X, 53; Haug, Aitareya Br. II, 430.

[3]) Cf. auch TBr. I, 3, 2, 6: *devā vai brahmaṇaç cānnasya ca çamalam apāghnan / yad brahmaṇaḥ çamalam āsīt sā gāthā nārāçaṅsy abhavat, yad annasya sā surā /* und ZDMG. XV, 136. 137; ISt. l. c.

[4]) Pischel, Die Hofdichter des Lakṣmaṇasena, S. 4.

[5]) *tánūnápād ucyate gárbho āsuró*
nárāçáṅso bhavati yád vijáyate / —

geeignet, zur Einsicht zu verhelfen. Die meisten sind Bestandteile der Āprīlieder, alter Götteranrufungen, die eine sehr alte Spaltung in der rituellen Tradition verraten [1]), und insofern von Interesse, aber für die Erklärung unseres Gottes nahezu belanglos [2]). Ein Umstand verdient aber Beachtung. In jedem der Bṛhaspatilieder I, 18 und X, 182 steht ein an Narāçaṅsa gerichteter Vers [3]), so dass man glauben könnte, dass N. und Bṛhaspati hier Synonyma sind. Ich habe früher die Ansicht ausgesprochen [4]), dass Bṛhaspati's Personifikation von dem Monde ausgegangen ist und sich von dieser Schutzgottheit des Brahmanentums zum Herrn über alle brahmanische Weisheit entwickelt hat, wie Indra von der Sonne aus zum Vorbild aller Könige wurde. Wie Soma ist auch Bṛhaspati nahe den Manen zugesellt [5]), die „durch seine Māyā reich an Māyā geschaffen haben". Gegen meine Ansicht ist ausgeführt worden, dass Bṛhaspati vielmehr eine Form Agni's zu sein scheine. Dies steht mit ihr keines-

---

[1]) NVO. 97; Schwab, Tieropfer 90 [1], wo sich weitere Litt. findet; Bergaigne, JAs. 1888, p. 18; Weber, IStud. X, 89 u. s. — Von diesen bei dem Tieropfer als Prayāja's dienenden Liedern enthalten II, 3; V, 5; VII, 2; X, 70 Anrufungen Narāçaṅsa's, I, 188; III, 4; IX, 5; X, 110 dagegen Tanūnapāts, und nur einige Familien, Medātithi Kāṇva (Aṅgiras) und Dīrghatamas Aucathya haben sich in I, 13 resp. I, 142 für die Anrufung beider Götter entschieden (cf. Bergaigne). Das Tanūnapātlied Jamadagni's (X, 110) scheint schliesslich alle andern verdrängt zu haben, und nur die Vasiṣṭha's blieben lange ihrem Narāçaṅsaverse treu (Schwab 91). Es muss bemerkt werden, dass bei den Prayāja's eine Verbindung Narāçaṅsa's mit den Manen — im Gegensatz zum Somaopfer — nicht mehr bemerkbar ist.

[2]) Unwesentlich sind auch die Verse I, 106, 4; X, 64, 3. Nárāçáṅsa ist in beiden Fällen nicht, wie geglaubt worden ist, Beiname Pūṣans, sondern durchaus selbständiges Nom. propr. inmitten einer Aufzählung von Götternamen. Ob in X, 92, 11 *(nárāçáṅsaç cáturaṅgo yamó 'ditiḥ) cáturaṅga* Beiwort von ihm oder Yama ist, ist nicht deutlich.

[3]) Vers 9 resp. 2. Bergaigne I, 305. 308.

[4]) VMyth. I, 404 ff. JRAsS. 1897, 923 ff.

[5]) IX, 83, 3; VMyth. I, 397. 416.

wegs im Widerspruch, denn danach ist der Mond auch eine Form Agni's[1]). Man darf sich nicht darüber täuschen, dass in Versen wie V, 43, 12[2]), die von der Einsetzung eines Feuers sprechen, unter Bṛhaspati ein Feuer des Opferplatzes verstanden wird[3]). Der Gott der Manen im Veda ist in erster Linie der Mond, gegen den Vāyu in dieser Beziehung ganz zurücktritt, und so dürfte der Mondgott Bṛhaspati V, 43, 12 der ἐπώνυμος des Manenfeuers sein. Das Manenfeuer oder seine Nähe ist der gegebene Mittelpunkt alles beschwörenden Zaubers und der Mond sein natürlicher Protektor[4]). So wird es erklärlich, dass Bṛhaspati zu den Aṅgiras, den mit Zauber und Beschwörung eng verbundenen, in nahe Beziehung tritt[5]). Es ist nicht verwunderlich, wenn I, 18; X, 182, wovon ich ausging, wirklich Bṛhaspati und Narāçaṅsa als Synonyma anzusehen sind.

Eine in Brāhmaṇatexten vorkommende Charakteristik

---

[1]) I, 331. Besonders v. I, 95, 1. (I, 164, 38 wird von Pischel, VStud. II, 221 jetzt ebenso erklärt, indem er von Sonne und Mond, wie ich l. c., als zwei Formen Agni's spricht). Cf. Hardy, ved.-brahm. Per. 66.

[2]) *á vedhásaṃ nīlapṛṣṭhaṃ bṛhántam*
bṛhaspátiṃ sádane sādayadhvam /
sādádyoniṃ dáma á dīdivā́ṅsaṃ
híraṇyavarṇam aruṣáṃ sapema //

[3]) Auch VII, 97, 6: *sáhaç cid yásya nī́lavat sadhástham* kann sich auf einen Feuerherd beziehen.

[4]) Cf. über die allgemeine Anschauung Brinton, rel. of prim. peoples 1897, p. 139: „It is at first sight strange that in many mythologies the moon plays a more important rôle then the sun. But if we reflect that the night is the time when spirits walk abroad; when sounds strike the ear with mysterious notes; when nocturnal birds and beasts stir the senses with strange cries; when, on the other hand, the cooling zephyrs and soft moonlight bring sweet ease, and the gentle dews refresh the parched leaves; then we can understand why, both in modern folklore . . . and in primitive myths the moon and the stars are often far more conspicuous then the flaming sun“.

[5]) I, 425 [2].

Narāçaṅsa's darf nicht übergangen werden[1]; danach führt er die Beiworte *triçīrṣan ṣaḍakṣa.* Narāçaṅsa hat diese Epitheta gemein mit Viçvarūpa, dem Sohne Tvaṣṭṛ's, und Viçvarūpa ist, wie ich I, 531 gezeigt habe, identisch mit Tvaṣṭṛ's von mir als Mond gedeutetem Sohne Agni. Viçvarūpa, im Ṛ V. selten erwähnt, ist aus Gründen, deren Kenntnis sich uns entzieht, nicht zum Gott des Manenfeuers geworden; aber er ist dennoch gleichen Ursprungs wie Bṛhaspati und wie Narāçaṅsa. Vielleicht schimmert noch der Gedanke einer Wesensgleichheit zwischen beiden durch, wenn Narāçaṅsa als ‚*devatama*' den Göttern das Opfer bereitet und ihnen voranschreitet (X, 70, 2)[2]; er ist damit als Purohita der Götter charakterisiert, und das war einst auch Viçvarūpa, den Indra getötet hat (I, 532). Eine Erinnerung an diesen Namen erweckt die Angabe unseres Verses, dass N. „*viçvárūpebhiḥ áçvaiḥ*" fahre, aber unsere Quellen sind zu lückenhaft, um die weitere Vergleichung zu gestatten[3].

Ich fasse meine Meinung zusammen. Wir haben im Ritual drei Feuer, von denen eins den Manen zugewiesen ist. Zu diesem Manenfeuer steht Agni Narāçaṅsa resp. das Adj. nārāçaṅsa, noch mehrfach in Beziehung, und selbst in einem Ṛgvedaverse, mit dem der Priester das Dakṣiṇafeuer

---

[1]) MS. IV, 13, 8 (210, 13). TBr. III, 6, 13.

[2])
á devánām agrayávehá yātu
nárāçáṅso viçvárūpebhiḥ áçvaiḥ |
ṛtásya pathá námasā miyédhaḥ
devébhyo devátamaḥ suṣūdat ||

[3]) Es wird bei dieser Erklärung auffallen, dass an unsrer Stelle, wie auch II, 3, 2 Narāçaṅsa mit den Göttern verbunden wird. Aber Soma ist Brahmán der Götter und andrerseits doch auch *pitṛmat* (I, 394). So bekommt auch Agni Vaiçvānara, den ich mit dem Āhavanīya identifiziere, von der nachherigen Dreiteilung VI, 8, 7 die Benennung *triṣadhastha* und IV, 50, 1 Bṛhaspati. Es mag dahingestellt bleiben, ob nicht einst die Dreiteilung des Feuers in einzelnen Familien vom Āhavanīya-, in andern vom Dakṣiṇafeuer ausgegangen ist.

verehrt, wird von *nārāçaṅsa soma* und *pitṛṇām manma* in engem Zusammenhang gesprochen. Ich ziehe daraus den Schluss, dass Nárāçáṅsa ein Name des Manenfeuers und zugleich des dadurch repräsentierten Todesgottes gewesen ist. Der Grundgedanke des Mondes, auf den zwar noch Spuren zurückführen, zeigt sich hier nirgends mehr lebendig.

Von der etymologischen Deutung des Namens habe ich abgesehen. Macdonell (100) erklärt ihn als ‚Praise of men‘ in the sense of ‚he who is the object of men's praise‘[1]). Er müsste danach eine Personifikation etwa wie der av. *māthra* sein. Auch hier bestätigt sich die Erfahrung, dass die Etymologie uns dem Verständnis mythologischer Wesen im Allgemeinen nicht näher bringt. Man ist bisher davon ausgegangen, dass *çáṅsa* nom. act. ist und darauf weist auch der Accent. Aber es gibt Ausnahmen von der Regel; es könnte dennoch nom. ag. sein; denn *híṅsa, yáva, úṣa* betonen, obwohl sie nom. ag. sind[2]), die Stammsilbe und lehren, dass neben dem nom. act. *çáṅsa* ein nom. ag. **çáṅsa* für *çaṅsá* nicht unmöglich wäre. Das nom. act. *çáṅsa* heisst ‚Lob, Preis‘, aber auch, wie *agháçaṅsa, nṛçaṅsa* zeigen, das Gegenteil davon, ‚Fluch, Anwünschung‘[3]). Das Wort wird also

---

[1]) Dafür spräche N.'s Epitheton *nṛçastá* (s. u. S. 106). Etwas anders Bergaigne I, 308: ... le môt n., en tant qu'il est le nom d'un personnage divin, paraît avoir, à la manière d'un composé possessif, le même sens que le dérivé nārāçaṅsa ... et désigner Agni, non pas simplement comme le dieu loué par les hommes, mais comme le dieu de la prière humaine, c'est-à-dire comme un autre Brahmaṇaspati. — Fay, AJPh. XVII, 11 erklärt *nárāçáṅsa* als ‚lightning and thunder‘ or, more simply, ‚leaping and roaring‘.

[2]) Lindner, Altind. Nominalbild. 18. 34. Whitney [2] § 1148, 1 d.

[3]) Bergaigne I, 305: le mot çaṅsa .. désigne tout particulièrement les formules auxquelles est attribuée une efficacité en quelque sorte magique, aussi bien celles qui sont ‚droites‘ .., que celle des démons ou des sorciers, ou plus généralement de l'ennemi.

ursprünglich eine allgemeine Bedeutung, wie auch av. saṅh und lat. censeo, censor andeuten, gehabt haben, etwa ‚Meinung, Urteil, Schätzung‘. Wenn man ein nom. ag. daneben ansetzen darf, so würde dies etwa ‚Richter, censor‘ sein (cf. lat. dicere in vindex, judex) und *nárāçáṅsa* ein hominum judex oder censor. Denn ein ‚Lobpreis der Menschen‘ ist für einen Todes- oder Manengott, selbst wenn wir an Totenfeste denken, bei denen die Väter gepriesen werden[1]), eine unverständliche Bezeichnung[2]). N. würde mithin etwa seinen Namen so tragen, wie Yama in späterer Zeit ein *prajāsaṃyamana*, *pitṝṇām adhipa*, *çarīrāntakaro nṝṇām* heisst. MS. IV, 13, 2 (200, 4) wird N. nicht nur *nṛçasta*, sondern auch *nṝṅṣpraṇetra* genannt[3]).

Narāçaṅsa ist ein Gott schon der indo-iranischen Zeit; seine Namens- und Wesensgleichheit mit dem Nairyōsaṅha des Avesta hat schon Windischmann erkannt. Die Angaben der Texte sind sehr spärlich, und nur wenige Linien sind vorhanden, aus denen ein Gesamtbild des iranischen Gottes nicht mehr zu gewinnen ist; aber einiges stimmt doch zu dem bisherigen Ergebnis, so seine Stellung inmitten der

---

[1]) X, 78, 3 ist *pitṝṇā́ṃ çáṅsāḥ* gen. subj.

[2]) ṚV. IX, 86, 42: *dvā́ janā́ yātáyann antár īyate nárā ca çáṅsaṃ daívyaṃ ca dhartari* (Sāy.: *naraiḥ çaṅsanīyam, mānuṣam ity arthaḥ* / *daivyaṃ ca divi bhavam ubhayavidhaṃ dhanaṃ dhartari dhārake yajamāne prerayan)* steht *n.* im Gegensatz zu *daívyam (çáṅsam,* cf. X, 31, 1). Naraḥ und devāḥ bilden hier die *dvā janā* (cf. X, 57, 5: *púnar naḥ pitaro máno dádātu daívyo jánaḥ)*. Mir scheint, dass N. in unsrem Vers den Herrn der Toten (damit das Totenreich) bezeichnet. „Herr“ o. ä. könnte *çáṅsa* auch X, 31, 1 sein: *ā́ no devā́nām úpa vetu çáṅso víçvebhis turaír ávase yájatraḥ* (cf. X, 32, 6: *devā́nāṃ vratapā́ḥ);* I, 185, 9: *ubhā́ çáṅsā náryā mā́m aviṣṭām* (Himmel und Erde als Gebieter der Menschen). In *uru-*, *gambhīraçáṅsa* fassen PW. pw. Grassmann *çáṅsa* schon in dem Sinne von ‚gebietend‘.

[3]) Wenn Yama auch eine Bezeichnung Agni's wäre (Ehni, Yama ² 122 ff.), so würde es sich dort um seine Identifikation mit dem Manenfeuer handeln, trotz Çat. Br. II, 3, 2, 2.

anderen Namen des Feuers Ys. 17, 11 (Sir. 2, 9)[1]), noch mehr seine im Avesta hervortretende Beziehung zu den Geistern der Abgeschiedenen. Diese zeigt sich vornehmlich Vend. 19, 34, wo die rechtschaffenen Männer im Hause Ahuramazda's sich versammeln und N. wie ein Begleiter von ihnen erscheint[2]); sie tritt leise in der Pahlavilitteratur hervor, wenn „l'Ized Nêryôsang est le messager des Dieux, c.-à-d. qu'il est envoyé pour tout message destiné aux Kais et aux heros . ., pour donner les secours destinés au monde“[3]).

2. Kavyavāhana.

Angesichts der, wie ich hoffe, erwiesenen Tatsache, dass Narāçaṅsa in vedischer Zeit das Manenfeuer repräsentiert, wird ein Zeugnis über die Einsetzung des Manenfeuers aus dem ṚV. selbst nicht unwillkommen sein.

Dem Agni *havyavāhana*, der den Göttern Speise bringt, steht Agni *kavyavāhana* gegenüber[4]). Er tritt bei dem grossen Manenopfer des letzten der Cāturmāsya's an Stelle von Agni Sviṣṭakṛt[5]) und wird am Nachmittag des Neu-

---

[1]) Die Stelle ist nicht ganz deutlich: *khṣathrem nafedhrem nairyōsaṅhem yajatem yazamaidē.* Daneben N. 5, 6 (Sir. 1, 9): *khṣathrō-nafedhrō nairyōsaṅhahē yajatahē khṣnaothra* —. Darmesteter (I, 151 und [2]) übersetzt nach Ner.: „'qui réside dans le nombril des rois', c'est-à-dire, qui se transmet de roi en roi par l'hérédité (N.)“ und hält *khṣ. naf.* für Adjektiva 'royal, qui est dans le nombril'. Weitere Beiworte sind *huraodha* (Y. 57, 3); *vyākhana* (V. 22, 7); *aṣtō* (19, 34).

[2]) *narō aṣavanō hāmbavainti nairyōsaṅhō hāmbavaiti* —.

[3]) Darmesteter, l'Avesta II, 319.

[4]) Çat. Br. II, 6, 1, 30: *havyavāhano vai devānāṃ kavyavāhanaḥ pitṝṇām;* ṚV. X, 16, 11; TS. II, 6, 12 m: *yad agne kavyavāhana pitṝn yakṣy ṛtāvṛdhaḥ / pra ca havyāni vakṣyasi devebhyaç ca pitṛbhya ā //.* Siehe folg. Anm. Über die *devāḥ pitaraḥ* cf. Caland, Altind. Ahnencult, p. 183. 264.

[5]) ÇÇS. III, 16, 3. 10. Das Feuer wird dabei *kavyavāhana* angeredet. TBr. I, 6, 9, 6: *agniṃ kavyavāhanaṃ yajati ya eva pitṝṇām agniḥ tam*

mondopfers neben Soma pitṛmat, Yama aṅgirasvat, pitṛmat angerufen[1]). Der Name wird von Eggeling mit „the bearer of what is meet for the wise“ (XII, 430) übersetzt und vom PW., das das Wort ähnlich auffasst, als eine Nachbildung zu *havyavāhana* angesehen. Beides ist nicht richtig.

ṚV. X, 16, 11 steht für *kavyavāhana* ‚*kravyavāhana*‘, das Sāyaṇa willkürlich als *kavyasya haviṣo vōḍhā* deutet. *kravya* wird hier als alt durch *kravyād* in v. 9. 10 in demselben Liede bewiesen. Ich denke, dass wir in *kavyavāhana* eine vielleicht durch wirklichen Lautwandel beförderte, vielleicht auch durch euphemistische Gründe bewirkte Umdeutung des älteren Wortes vor uns haben[2]). Es stehen deutlich *kravyād* und *itaro jātavedas*, wie im Ritual *kavyavāhana* und *havyavāhana*, einander gegenüber.

v. 9: *kravyā́dam agníṃ prá hiṇomi dūrám*
yamárājño gacchatu ripravāhā́ḥ |
ihaivā́yám ítaro jātávedā
devébhyo havyáṃ vahatu prajānán ||[3]).

Von dem „fleischfressenden“ Feuer, das in die Ferne zu denen geschickt wird, „deren König Yama ist“, wird das für die Götter bestimmte „andere“ Feuer hier unterschieden. Warum heisst jenes „fleischfressend“? Weil es vom Leichenbrande stammt, der mit den Feuern zu entzünden ist, die vom Toten unterhalten wurden[4]). Nach unseren Ritualen ist zwar das im Hause unterhaltene Aupāsanafeuer ganz

---

eva tad yajati. TS. trennt an einer Stelle davon das Dämonenfeuer ab: II, 5, 8, 6 *trayo vā agnayo havyavāhano devānām, kavyavāhanaḥ pitṛṇām, saharakṣā asurāṇām.*

[1]) ÇÇS. IV, 4, 1 u. s.

[2]) Anders Baunack, KZ. XXXV, 512.

[3]) Cf. auch TS. I, 1, 7 b: *apāgne 'gnim āmādaṃ jahi, niṣ kravyādaṃ sedha, ā devayajaṃ vaha* |.

[4]) Caland, Bestattungsgebräuche, 19. 58. VS. I, 17 Comm.: *kravyāt çavadāhe kravyaṃ māṅsam attīti kravyāt citāgniḥ.*

oder zum Teil zu beseitigen[1]). Aber das von diesem Liede vorausgesetzte Ritual deckt sich, wie v. 10. 12 zeigen, nicht mit der Praxis unsrer Sūtratexte; denn es wird von dem *kravyād* gesprochen, der ins Haus gekommen ist und nun als Feuer für die Manen eingesetzt wird. v. 12 kann sich auf gar nichts anderes als auf die Einsetzung eines Feuers und zwar des Manenfeuers beziehen:

12: *uçántas tvā ní dhīmahi uçántaḥ sám idhīmahi* |
uçánn uçatá á vaha pitṝn havíṣe áttave ||

„Verlangend möchten wir dich einsetzen, verlangend dich entzünden; verlangend führe her die verlangenden Manen, das Havis zu essen". Wo der Brand dazu hergenommen wird, lehrt Vers 10:

yó agníḥ kravyát pravivéça vo gṛhám
imám páçyann ítaram jātávedasam |
tám harāmi pitṛyajñáya devám[2])
sá gharmám invāt paramé sadhásthe ||

Er setzt voraus, dass in Abweichung von dem Brauche unsers Rituals ein Brand vom Leichenfeuer zurückgebracht und zur Anlegung des Manenfeuers, das die Väter *háviṣe áttave* herbeiführt, verwendet wird. Erst wenn wir die Verse in diesem Sinne auffassen, werden sie in den richtigen Zusammenhang gestellt[3]). Wie der Verstorbene aus dem

---

[1]) Die Texte streiten hierüber und sind auch verschiedener Meinung, ob es sich um das Feuer des Toten handelt. Cf. Kāt. p. 991 und Rituallitt. 92. Meine Darstellung folgt dort Kāt. und dem Comm., Caland's Bemerkung gegen mich (GGA. 1897, p. 288) ist irrig.

[2]) ‚Den Gott nehme ich für das Manenfeuer'.

[3]) Wir finden hier eine Abweichung von dem gewöhnlichen Ritual, wie in ṚV. X, 18, 8; 85, 21. Caland (GGA. 1897, 290) hat meine Ansicht in Bezug auf diese Verse nicht erschüttert. Die Widerlegung seiner Einwände ist nicht schwierig. Z. B. fragt er: „wie ist es möglich, dass ein Todter mit *ud īrṣvātaḥ* ‚hebe dich weg von ihr' angeredet wird"? Zu wem wird denn X, 14, 7: *prehi, prehi* —; 8: *saṃ gacchasva* —; 10: *ati drava* gesagt? Nicht zu einem Toten? (Über das Alter der im Puruṣa-

Reich der Lebenden in das der Toten übergetreten ist, so dient auch das Feuer, das ihm gehörte und ihn verzehrte, nicht mehr den Lebenden, sondern den Toten. Unsere rituellen Texte kennen verschiedene Zeiten für die Anlegung des häuslichen Feuers: Hochzeit, Beendigung des Studiums, daneben auch den Tod des Familienhauptes[1]). Diese letzte Sitte setzt unser Lied mit Bezug auf das Çrautaritual voraus.

Tanūnapāt.

Wir sind in einer ungünstigen Lage in Bezug auf diesen Gott, den die Götter „dreimal am Tage" verehren[2]). Es kann nicht zweifelhaft sein, dass es sich bei der S. 102 erwähnten Gegenüberstellung von T. und N. um einen alten Kultgegensatz und damit um zwei verschiedene Wesen handelt, denn beide wechseln nur in den früher angegebenen Fällen und treten nicht beliebig für einander ein. Nirgends, wo sonst *narāçaṅsa* oder das Derivatum davon genannt wird, also weder bei den Ākhyāna's noch bei den Camasa's darf Tanūnapāt an dessen Stelle stehen[3]). Aber weder das Ritual noch der ṚV. vermögen uns näher über sein Wesen aufzuklären. Ersteres berücksichtigt ihn sonst nur bei der Tānūnaptraceremonie, dem von Priestern und Opferern einander geleisteten Treuschwur. Die Worte, die bei Entnahme der dazu nötigen Butter gesprochen werden, besagen wenig[4]).

---

sūkta enthaltenen Anschauungen s. übrigens Lang, mythes, cultes, p. 225 ff., der Haug's Ansicht von ihrem primitiven Charakter verteidigt).

[1]) Rit. S. 69; Caland, Bestattungsgebräuche, 115. 116.

[2]) III, 4, 2: *yáṃ devā́sas trír áhann āyájante*
divédive váruṇo mitró agníḥ /
TS. IV, 1, 8 b; VS. XXVII, 12: *t. asuro viçvavedā devo deveṣu devaḥ* —.

[3]) Auch ṚV. III, 29, 11, wie immer man den Vers erkläre, zeigt T. von Narāçaṅsa und Mātariçvan dem Wesen nach verschieden.

[4]) TS. I, 2, 10; MS. I, 2, 7: *āpataye tvā gṛhṇāmi paripataye tvā gṛhṇāmi tanūnaptre tvā gṛhṇāmi, çākvarāya tvā gṛhṇāmi çakmann ojiṣṭhāya*

Wichtiger ist die Auseinandersetzung des Çat. Br., dem zufolge die Götter vor den Augen Prajāpati's schwören (III, 4, 2, 5 ff.): „Sie sprachen: ‚wer unsere Übereinkunft bricht, soll hierdurch getrennt von uns sein, soll zergehen'[1]). „Wer ist Zeuge"? ‚Tanūnapāt, der starke'. Wer dort weht, das ist Tanūnapāt, der starke; er ist der Beaufsichtiger der lebenden Wesen, der in sie als Ein- und Aushauch tritt". Man könnte hieraus den Schluss ziehen, dass es sich bei T. um einen Windgott handelt, hier ein Manengott, wie Narāçaṅsa. Aber das ist durchaus zweifelhaft; denn an andrer Stelle sagt das Çat. Br. *grīṣmo vai tanūnapāt, grīṣmo hy āsāṃ prajānāṃ tanūs tapati* u. s. w.[2]), erklärt ihn also für einen Sommer- oder Sonnengott, und dasselbe scheint TBr. II, 6, 7 zu tun, wenn es in einem freilich recht unsicheren Yājyāverse[3]) T. mit Indra identifiziert. Auch die Maitr. Saṃh.[4]) mit ihrer Bezeichnung Tanūnapāt's als *aditer garbha, bhuvanasya gopā* (ebenfalls in einer Yājyā) gibt keine Auskunft. Also ist mit diesem Material nichts zu erreichen, und dasselbe gilt von den spärlichen Angaben des Ṛ̣V. über T., auch von der Hymne IX, 5, 2, die zwar die Merkmale eines Āprīliedes hat, aber durch die überall hervortretende Tendenz des Dichters, die einzelnen Āprīgötter mit Soma Pavamāna

---

tvā gṛhṇāmi, anādhṛṣṭam asy anādhṛṣyaṃ devānām ojo etc. Der Comm. erklärt (TS. I, 379) *āpati* als *prāṇa, paripati* als *manaḥ, tanūnaptṛ* als *jāṭharāgni;* auch TS. VI, 2, 2, 2 sagt *prāṇo vai āpatiḥ, mano vai paripatiḥ.*

[1]) Cf. auch TS. VI, 2, 2, 1: *tābhyaḥ (tanubhyaḥ) sa nir ṛchād yaḥ || naḥ prathamo 'nyo 'nyasmai druhyād iti |.*

[2]) I, 5, 3, 10. Ebenso TS. II, 6, 1, 1 (in andrem Zusammenhang steht dafür Viçvakarman oder Indra TS. IV, 3, 2, 1; 3, 1 b; die Rudra's TBr. II, 6, 19).

[3]) *hotā yakṣat tanūnapātam ūtibhir jetāram aparājitam, indraṃ devaṃ suvarvidaṃ pathibhir madhumattamair narāçaṅsena tejasā* (Comm. *manuṣyaiḥ çaṅsanīyena) vetv ājyasya hotar yaja |.*

[4]) IV, 13, 2 (p. 200, 2): *hotā yakṣat tanūnapātam aditer garbhaṃ bhuvanasya gopāṃ madhvādya devo devebhyo devayānān patho anaktu.* TBr. III, 6, 2.

in Beziehung zu setzen, für mythologische Zwecke, wie mir scheint, entwertet ist. Meine I, 339 gegebene Erklärung des Verses muss fallen. Wir müssen darauf verzichten, Tanūnapāt zu erklären[1]).

b) Das Āhavanīyafeuer im Ṛgveda.

Es ist längst durch die Arbeiten andrer Forscher[2]) erkannt, dass Agni im Veda auch eine Bezeichnung der Sonne geworden ist[3]) und dass besonders Agni Vaiçvānara in dieser Eigenschaft auftritt. Die kleine Sammlung ṚV. VI, 7—9 oder die Verse X, 88, 10—13, in denen Agni Vaiçvānara nur ein Synonymum von Sūrya ist, müssen jedes Bedenken ausschliessen.

Die Auffassung Vaiçvānara's als Sūrya setzt sich in der

---

[1]) Die Etymologie ist auch hier von keinem Nutzen. Ich würde denken, *tanūnapāt* ist gleich *svayaṃnapāt* (cf. *svayaṃbhū, svabhūti)*.

[2]) U. a. Bergaigne II, 153 ff. 337. M. Müller, Phys. Rel. 1892, p. 143. Hardy 64. Oldenberg 108. Macdonell 93.

[3]) VI, 7, 2: — *vaiçvānaráṃ rathyàm adhvarā́ṇām*
yajñásya ketúṃ janayanta devā́ḥ ||
4: *tvā́ṃ víçve amṛta jā́yamānam*
çíçuṃ ná devā́ abhí sáṃ navante |
táva krátubhir amṛtatvám āyan
Vaíçvānara yát pitrór ádīdeḥ ||
8, 2: *sá jā́yamānaḥ paramé vyòmani*
vratā́ny agnír vratapā́ arakṣata |
vy àntárikṣam amimīta sukrátur
Vaiçvānaró mahinā́ nā́kam aspṛçat ||
9, 1: *áhaç ca kṛṣṇám áhar árjunaṃ ca*
ví vartete rájasī vedyā́bhiḥ |
Vaiçvānaró jā́yamāno ná rā́jā
ávātiraj jyótiṣāgnís támā́ṅsi ||
Cf. auch TBr. III, 7, 8, 1.

rituellen Litteratur fort[1]. Obwohl zwischen einzelnen Göttern öfter die Grenzlinien sich verschieben, so bleibt das Hauptgebiet eines jeden doch, wie nicht verkannt werden sollte, immer im Wesentlichen unberührt. Das zeigt sich im Verhältnis von Vaiçvānara zu Narāçaṅsa. Nirgends steht jener zu den Manen so in direkter Beziehung, und Narāçaṅsa andrerseits ist nirgends, wie Vaiçvānara, ein Ausdruck für „das Jahr". Spenden für Agni Vaiçvānara werden verschiedentlich dargebracht; sie bestehen in der Regel aus Puroḍāça's, die man auf 12 Thontäfelchen aufrollt, eine leicht verständliche und oft ausdrücklich hervorgehobene Hindeutung auf die zwölf Monate des Jahres. So bringt ein *abhiçasyamāna* u. a. einen Kuchen *dvādaçakapāla* dar, und das Brāhmaṇa bemerkt dazu: *yad vaiçvānaro dvādaçakapālo bhavati saṃvatsaro vā agnir vaiçvānaraḥ*[2]. Weiter ist charakteristisch die Gegenüberstellung von Vaiçvānara und Maruts als Repräsentanten von Fürst und Untertanen: *vaiçvānaraṃ dvādaçakapālaṃ nir vapen mārutaṃ saptakapālaṃ grāmakāmaḥ | āhavanīye vaiçvānaram adhi çrayati gārhapatye mārutam* — (TS. II, 2, 5, 6)[3]. Die Beziehung dieser Agniform auf das Kṣatra ist aus dem Wesen Vaiçvānara's leicht erklärlich — bei Kālidāsa wird der König *puruṣādhikāraṃ jyotiḥ*[4] genannt — und kommt auch an andrer Stelle vor. Den beim Agniṣṭoma auf eine goldene Platte gestellten, Vaiçvānara gehörenden Dhruvagraha muss ein Königssohn behüten, und eine Reihe von Ceremonien, die sich auf Be-

[1] Auch Agni allein vertritt dort die Sonne, so in der kultgeschichtlich interessanten Abart der Subrahmaṇyaformel Lāṭ. I, 4, 1 ff.

[2] TS. I, 5, 11, 1 resp. II, 2, 5, 1. Cf. noch TS. II, 2, 5, 4; 5, 6; 6, 1; V, 2, 6, 1; 5, 1, 6; 6, 4, 1 [V, 7, 6 g]; Ait. Br. III, 41, 2; MS. II, 1, 3 (S. 5, 1. 14) u. s. w.

[3] Cf. hierzu noch TS. V, 4, 7, 7 und Comm. zu TS. IV, 6, 5, p. 630; Çat. Br. IX, 3, 1, 13. Für Vaiçv. tritt TS. II, 2, 11, 1 in demselben Zusammenhang Indra ein.

[4] Mālavikāgnim. I, v. 12 (ed. BSS.² p. 21).

seitigung eines Usurpators, Zurückführung des rechtmässigen Herrschers u. s. w. beziehen, kann sich gerade an diesen Becher knüpfen [1]). Es folgt aus alledem, wie ich glaube, mit Sicherheit, dass Vaiçvānara auch im Ritual als Sonnenfeuer gilt. Welches ist nun der Vertreter der Sonne, des Sonnenfeuers auf dem Opferplatz? Das Feuer des Himmels und des Opferplatzes werden in enger Verbindung genannt:

I, 59, 2: *mūrdhā́ divó nā́bhir agníḥ pṛthivyā́ḥ*
áthābhavad aratí rṓdasyoḥ /
tám tvā devā́so 'janayanta devám
vaiçvānara jyótir íd ā́ryāya //

II, 9, 3: *vidhéma te paramé jánmann agne*
vidhéma stómair ávare sadhásthe /

Wir haben hier einen Agni als Haupt des Himmels, einen als Nabel der Erde oder einen „an der oberen Geburtsstätte", einen „am unteren Sitz" [2]); oder

---

[1]) Er wird beim Prātaḥsavana geschöpft. „Man schöpfte anfänglich diese beiden Graha's, den Dhruva und Vaiçvānara" (ISt. X, 157; Rituallitt. 129 und Anm. 32; 133 m.). Es scheint, dass später beide in der Weise vereinigt wurden, dass man dem einen den Namen, dem andern die Ceremonien und Sprüche entnahm. — Āp. XII, 16, 1: „mit dem Verse: ‚das Haupt des Himmels —' (ṚV. VI, 7, 1) schöpft er den Dhruva aus der Sthālī voll. 2: Weniger (als die Hälfte) soll er schöpfen, wenn er einem geringeres Alter (als 50 Jahr) wünscht; mehr als die Hälfte, wenn er einem mehr (als 50 Jahr) wünscht. 3: Für einen, der sich Leben wünscht, soll er den Dhruva mit den Worten: ‚dies ist dein Schooss, dich für Vaiçvānara' auf eine goldene Platte setzen. 4: Ihn behütet ein Königssohn bis zum Eingiessen" u. s. w. Comm. TS. I, p. 649 bemerkt: *yathā divi nāko nāmāgnir ity āmnātaṃ tathā pṛthivyāṃ vaiçvānaraḥ* /. Auch beim Pravargya, den ich mit Oldenberg als Sonnenzauber erkläre, tritt die Beziehung Agni's auf die Sonne hervor. TĀr. V, 10, 5 (p. 638): *eṣa vā agnir vaiçvānaraḥ yat pravargyaḥ;* deutlicher noch bei dem Agnicayana. Die dort hergestellte Ukhā dient zur Aufnahme des die Sonne symbolisierenden Feuers. (TS. IV, Comm. p. 630: *ukhyāgneḥ saṃvatsaradhāraṇena agneḥ saṃvatsararūpatvam*) TS. IV, 1, 5 e (p. 70); V, 6, 6 d. Auch als „Wagen" wird Vaiçvānara bezeichnet TBr. II, 2, 5, 4.

[2]) Cf. noch I, 128, 3: *sádo dádhāna úpareṣu sā́nuṣv agníḥ páreṣu*

VI, 9, 3: *yá īṃ cíketad amṛ́tasya gopā́ḥ*
avā́ç cáran paró anyéna páçyan /

Das „unten" und „oben" bezieht sich hier wie anderwärts in diesen Fällen auf den Gott im Himmel und auf den der Erde, den zwiefach geborenen Hotṛ der Götter und der Menschen [1]). In mehreren dieser Verse (I, 59, 2; X, 88, 14; auch VI, 9, 3, da das ganze Lied von Vaiçvānara handelt) führt Agni den Beinamen Vaiçvānara; wir haben also einen V. im Himmel, einen auf Erden. So erklärt es sich, dass Nir. VII, 23 nach den Yājñika's Vaiçvānara die Sonne, nach Çākapūṇi aber „dieser Agni" ist. Wir finden daher gelegentlich im ṚV. Vaiçvānara auch als Bezeichnung des Opferfeuers allein. So wenn III, 2, 1 ihm die ‚*dhiṣaṇā*', die Vedi nach VMyth. I, 175, bereitet wird [2]), oder VI, 8, 4 Mātariçvan ihn aus der Ferne bringt, oder er an andrer Stelle „mit der Sonne" wetteifert [3]). Das Feuer, das auf der Opferstätte flammt, ist

---

sā́nuṣu; III, 5, 9: *adyaud vā́rṣman divó ádhi nā́bhā pṛthivyā́ḥ* /; III, 54, 1; X, 88, 14: *vaiçvānarám* — / *yó mahimnā́ paribabhū́vorvī utā́vástād utá devā́ḥ parástāt* //; 17: *yátrā vádete ávaraḥ páraç ca yajñanyòḥ kataró nau vi véda* /; AV. XII, 1, 20 und den S. 73 besprochenen Ausdruck *dvijanman*.

[1]) Bergaigne II, 155. Cf. TS. II, 3, 8, 2 (p. 65): *agner vai cakṣuṣā manuṣyā vi paçyanti, sūryasya devāḥ;* 6, 8, 5: *na hi sūryasya cakṣuḥ kiṃ cana hinasti, — na hy agner āsyaṃ kiṃ cana hinasti* /. Man erinnere sich der bekannten Gegenüberstellung in einem Nigada: ‚*deveddha*' und ‚*manviddha*' (TS. I, 6, 2h; Ait. Br. II, 34; TBr. III, 5, 3, 1 u. s.).

[2]) *vaiçvānarā́ya dhiṣáṇām ṛtāvṛ́dhe*
ghṛtáṃ ná pūtám agnáye janāmasi /

Man vgl. auch andere Verse desselben Liedes.

[3]) I, 98, 1: *itó jātó víçvam idám ví caṣṭe vaiçvānaró yatate sū́ryeṇa* // (cf. V, 4, 4: *juṣásvāgne* — *yátamāno raçmíbhiḥ sū́ryasya,* von Agni allgemein). I, 59, 3: *ā́ sū́rye ná raçmáyo dhruvā́so vaiçvānaré dadhire 'gnā́ vásūni.* Jedenfalls wohl aus diesem Grunde, weil er auch ein irdisches Opferfeuer ist, heisst es MS. IV, 14, 11 (p. 234, 2): *vaiçvānaraṃ bibhratī bhūmiḥ* oder ÇBr. III, 8, 5, 4; TBr. III, 8, 6, 2; 9, 17, 3: *iyaṃ vā agnir vaiçvānaraḥ* /. Alle Einzelheiten zu erklären wird natürlich auch hier unmöglich sein; z. B. erklärt der Comm. beim Pitṛmedha die Worte *vaiç-*

ein Symbol des himmlischen, so wie der von den Menschen bereitete Opfertrank ein Sinnbild dessen ist, den die Götter trinken. Daher gehen zwischen dem Agni pārthiva und divya die Gedanken hin und her, wie zwischen Soma und dem gekelterten Trank; Agni Vaiçvānara auf der Erde entspricht dem Agni Vaiçvānara der Götter: *táva tridhā́tu pṛthivī́ utá dyaúr vaiçvānara vratám agne sacanta* (VII, 5, 4)[1].

Es ist nun die Frage, ob Agni Vaiçvānara, sofern er nicht die Sonne selbst ist, allgemein das auf der Opferstätte lodernde Feuer bedeutet oder in besondere Beziehung zu einem von den drei Feuern gesetzt werden kann. Mit den Manen wird er nirgends verbunden; diese Stellung kommt, wie sich ergab, Narāçaṅsa zu; es bliebe für Vaiçvānara also nur das Gārhapatya- oder Āhavanīyafeuer übrig. Für welches von beiden wir uns entscheiden müssen, lehrt das Ritual, welches gerade den Āhavanīya mit Vaiçvānara in Verbindung bringt. Die eine der früher (S. 113) angeführten Stellen, die von Vaiçvānara und den Maruts handelt, weist den Puroḍāç für Vaiçvānara gerade diesem Feuer zu. Wir begegnen dieser Verbindung noch sonst und zwar in einer an dasselbe Feuer gerichteten Anrede, die es als *vaiçvānaraṃ jyotiḥ* ausdrücklich bezeichnet und beim Neu- und Vollmondsopfer vorkommt, also mit dessen Ceremonien unzählige Male wiederholt wird und eine offenbar ganz bekannte Beziehung

---

vānare havir idaṃ juhomi (TĀr. VI, 6, 1, pag. 685) *agnisadṛçe kumbhe.* Der Vers steht auch AV. XVIII, 4, 35 und wird nach Kauç. bei einer auf den Rücken einer Kuh geopferten Spende gebraucht. Für ‚funeral fire' hält ihn AV. VIII, 7, 16 Bloomfield SBE. XLII, 580; doch ist das zweifelhaft. Zur Entzündung des Leichenfeuers dienen alle drei Feuer. TBr. II, 1, 4, 5; III, 7, 3, 2 ist A. V. gleich einem Brāhmaṇa: *eṣa vā agnir v. yad brāhmaṇaḥ.*

[1]) Bergaigne II, 154: „. . sous la forme du feu de l'autel, Agni V. a une origine céleste". Wie die Götter Agni im Himmel entzünden, entzünden ihn die Menschen auf der Erde.

ausspricht[1]). Dazu stimmt weiter die ständige Identifizierung gerade des Āhavanīya mit Sonne oder Himmelswelt in der ganzen sakralen Litteratur. Wir dürfen schliessen, dass Vaiçvānara im R̥V. nicht nur Name der Sonne und eines beliebigen Opferfeuers, sondern der bisher vermisste Name für den Āhavanīya, das die Sonne repräsentierende dritte der heiligen Feuer ist.

Dagegen spricht, wie ich glaube, nicht die ihm einmal gegebene Bezeichnung als *triṣadhastha*, welche von speziellen Agniformen ausser ihm auch Br̥haspati führt. Wir wissen nicht, ob in der r̥gvedischen Zeit die Verteilung der Feuer auf die drei Herde in derselben Weise wie in unsrem Ritual vom Gārhapatya aus vor sich gegangen ist. Die mannigfachen Abweichungen, welche zwischen beiden Perioden zu beobachten sind, gestatten die schon S. 104[3] ausgesprochene Vermutung, dass auch hier verschiedener Brauch geherrscht haben mag, dass bei der Dreiteilung die einen von dem direkten Sohn der Sonne, dem Vaiçvānara-Āhavanīya, ausgingen[2]), andere dagegen von dem Narāçaṅsa-Dakṣiṇāgni, und die einen diesen, die andern jenen zum tripartitus machten.

Es wird eine Aufgabe zukünftiger Forschung bilden, die die einzelnen Götter, selbst wenn sie aus derselben Naturerscheinung entstanden sind, umgebenden Kreise individueller Anschauungen sorgfältiger als bisher geschehen, von einander abzugrenzen. Sie berühren sich unfraglich in

---

[1]) TS. I, 1, 4 p: *suvar abhi vi khyeṣaṃ vaiçvānaraṃ jyotiḥ.* Vgl. dazu Comm. p. 91: *bodhāyanaḥ ‚athāhavanīyam īkṣate suvar — jyotir iti' / āpastambas tu mantrabhedam abhipretyāha ‚suvar abhi vi khyeṣam iti sarvam vihāram anuvīkṣate vaiçvānaraṃ jyotir ity āhavanīyam iti'.* Ebenso beim Somaopfer I, 3, 4 l und Comm. p. 480. Cf. auch TBr. II, 5, 8, 8 (Comm. p. 644); MS. IV, 1, 5 (p. 7. 10). — TBr. I, 2, 1, 27 werden mit dem Spruch *jyotiṣā vo vaiçvānareṇopa tiṣṭhe* alle Feuer verehrt. Cf. nächste Anm.

[2]) Von Vaiçvānara heisst es I, 59, 1: *vayā́ íd agne agnáyas te anyé tvé víçve amŕ̥tā mādayante* (cf. Çat. Br. VI, 2, 1, 35: *vaiçvānaro vai sarve 'gnayaḥ* —); er ist also der Stamm, die andern die von ihm ausgehenden Zweige.

mancherlei Weise, aber sie haben andrerseits auch ihren selbständigen Gedankenschatz. Den Gegensatz von Narāçaṅsa und Vaiçvānara in der rituellen Anschauung habe ich schon hervorgehoben; der zwischen Sūrya und Vaiçvānara tritt in den Liedern deutlich zu Tage. Von Vaiçvānara z. B. wird nicht gesagt, dass er (wie Sūrya oder Agni allein) der Uṣas gleich einem Freier folge, während andrerseits eine Verbindung Sūrya's mit den Maruts, wie wir sie bei Vaiçvānara auch im ṚV. beobachten, dem Veda meines Wissens fremd ist. Jeder der indischen Götter, mag er auch mit andern von demselben Phänomen ausgegangen sein, wurzelt doch in besonderen Auffassungen und ist mit seinem mythologischen Bruder trotz gemeinsamen Ursprunges keineswegs identisch. Weiter eindringende Studien werden vielleicht zu ermitteln vermögen, ob mit dieser Differenzierung auch eine besondere Ausdrucksweise oder Terminologie zusammengeht; so wird z. B. das Verbum *dīdi* zwar von Agni, Agni Vaiçvānara, selbst vereinzelt von Indra, aber nicht von Sūrya (eine Stelle vielleicht ausgenommen, die ich selbst anders erkläre)[1]) gebraucht.

F. Das Sabhya- und Āvasathya-feuer.

Noch höher an Ansehen als der Vaitānika, der die drei Feuer unterhält, steht der Pañcāgni, der gleich dem Snātaka

---

[1]) V, 45, 9. Cf. VMyth. I, 279. 363.

oder Mantravid u. s. w. durch seine blosse Anwesenheit einer Gesellschaft Heiligung zu verleihen mag[1]). Es treten zu dem Āhavanīya, Dakṣiṇa und Gārhapatya dann noch als viertes und fünftes Feuer der Sabhya und Āvasathya hinzu[2]). Die Anlegung des schon im AV.[3]) genannten Sabhya ist nicht Sache eines jeden, sondern kommt nach der Angabe mehrerer unsrer Texte nur einem Kṣatriya zu, scheint also, soweit sie überhaupt Sitte war, eine Prärogative adliger Geschlechter gewesen zu sein[4]). Nur von einigen Lehrern wird sie gefordert, von andern, wie Çālīki, verboten, von manchen wiederum ins Belieben gestellt[5]). Charakteristisch für die Feier der Sabhya-Anlegung ist das Würfelspiel[6]). Kātyāyana sagt darüber IV, 9, 20: „[darauf] reibt er [nach Art des Gārhapatya] das Sabhyafeuer [und stellt es in die Sabhā]. 21: [der Opferer] sagt [zu den Priestern]: ‚spielt die Kuh aus‘. 22: Von da ab ist [das Sabhyafeuer lebenslänglich] zu unterhalten und zu verehren“.

Ausführlicher wie immer sind auch hier Āpastamba's Angaben V, 19, 2: „— nun schlägt man in der Mitte der Sabhā einen Spieltisch auf, besprengt ihn, wirft die Würfel darauf, legt Gold auf die Würfel, wirft sie zusammen, schiebt sie dann wieder auseinander, breitet sie aus[7]) und opfert für den Rājanya mitten auf dem Spieltisch mit dem

---

[1]) Gaut. XV, 28; Baudh. II, 14, 2; Āp. II, 7, 17, 22; M. III, 185.

[2]) Rituallitt. S. 108.

[3]) XIX, 55, 6.

[4]) Ananta (zu Kāt.) p. 370 bemerkt: Das Anlegen des Sabhya ist Sache des Kṣatriya, weil das Herstellen einer Sabhā dem Kṣatriya obliegt.

[5]) Āp. V, 17, 1 Comm.

[6]) Rituallitt. S. 108. Die Frage, wer spielte, Kṣatriya's oder Priester, war controvers.

[7]) Das Dharmasūtra stimmt mit dem Çrauta hier fast wörtlich überein: II, 9, 25, 12: *sabhāyā madhye 'dhidevanam uddhatyāvokṣyākṣān nivaped yugmān vaibhītakān yathārthān* —.

Verse ‚*ni ṣasāda dhṛtavrataḥ*'[1]). 3: In der Herberge *(āvasatha)* legt er inmitten der [dem Ādhāna zuschauenden] Versammlung ein Stück Gold nieder und opfert darauf mit einem das Wort *mantra* enthaltenden Verse: ‚jetzt verkündet Bṛhaspati den Mantra aus dem Uktha, an dem Indra, Varuṇa, Mitra, Aryaman, die Götter Gefallen fanden'. Hierauf sagt er: ‚und es sollen uns hören Ahi Budhnya, Aja Ekapāt, Pṛthivī, Samudra; alle Götter, die heiligen, gerufen, gepriesen; die von den Kavi's gesagten Mantra's sollen uns helfen'[2]). Während er dem Opferer 100 Würfel übergibt, sagt der [Adhvaryu] zu den Spielern: ‚spielt um die Kuh gegen

[1]) Es handelt sich hier, nach m. Meinung, um die feierliche Anlegung der Feuer eines Fürsten, der die Untertanen beiwohnen, etwa beim Rājasūya, das von populären Bestandteilen durchsetzt ist (Weber, Rāj. 66. 67; Rituallitt. 146) oder wenigstens um die Sabhāweihe, die aber mit der Inthronisation im Zusammenhang gestanden haben mag. Mit der Sabhā, dem Versammlungs- und Spielhaus, zusammen wurde ein Āvasatha, eine „Herberge", wie ich übersetze, angelegt, in der auswärtige Besucher aufgenommen und beköstigt wurden. Sabhā und Spiel, Āvasatha und Speise gehören zusammen. Cf. TBr. I, 1, 10, 6; III, 7, 4, 6 (Comm. p. 456: *ahni dyūte vijayaṃ prāptāḥ puruṣā āgatya yatra bhojanārthaṃ nivasanti sa pradeçaḥ āvasathaḥ).* Die Herstellung beider gehört zu den Pflichten des Fürsten. Āp. Dh. S. II, 9, 25, 2: er soll mit den Thoren nach Süden einen Palast und eine Stadt errichten. 3: Inmitten der Stadt den Palast. 4: Östlich davon die Herberge *(āvasatha).* Man nennt sie Gasthaus *(āmantraṇa,* Bühler: hall of invitation). 5: Südlich von der Stadt soll eine Sabhā mit den Thüren nach N. und S. errichtet werden, so dass man sehen kann, was drinnen und draussen vorgeht. 6: An allen (drei Plätzen) sollen beständig Feuer brennen. 7: Und Tag für Tag muss das Feuer dort, wie beim Gṛhamedha, verehrt werden. 8: Seine Gäste, von den Çrotriya's aufwärts, soll er in der Herberge unterbringen. 9: Ihnen ist je nach ihrem Verdienst Unterkunft, Lager, Speise und Trank zu geben. — Cf. Leist, Altar. jus gentium 82. Über den Bau einer Sabhā handelt Agnipurāṇa Adh. 65.

[2]) Nach TBr. III, 7, 4, 6 wird beim Sabhya als Spruch gesagt: *ajasraṃ tvāṃ sabhāpālāḥ vijayabhāgaṃ samindhatām* u. s. w., beim Āvasathya: *annam āvasathīyam abhi harāṇi çaradaḥ çatam / āvasathe çriyaṃ mantram Ahir budhniyo ni yacchatu —.*

Reis[1]); ohne zu verletzen, teilt die Glieder'. 5: Sie tun nach Befehl. 20, 1: der Yajamāna gewinnt mit dem Kṛtawurf [der die 100 Würfel in vier gleiche Teile teilt]. 2: Alle Speise, die sie für diese Kuh gewinnen, machen sie zurecht und tragen sie für die Sabhāgäste [in die Herberge]. 3: In der Herberge verzehrt man sie[2]).

Sacra Publica.

Es ist merkwürdig, dass im alten Indien die sacra publica hinter den sacra privata ganz zurückgetreten sind. Wir finden nur den Gṛhapati, der das Feuer seines Hauses unterhält, den Agnihotrin und den Pañcāgni. Wenn wir aber näher zusehen, so scheint es, als ob wir noch im Ritual die Spuren einstiger Existenz eines nicht nur privaten, sondern auch öffentlichen Feuerkultus gewahrten. Oben ist gesagt worden, dass die dauernde Unterhaltung der drei Feuer nicht gewöhnlichen Leuten obliegt, sondern Würdenträgern, gelehrten Brahmanen, Dorfvorstehern, Rājanya's, also irgendwie hervorragenden Personen des Ortes. Mit

---

[1]) Die Kuh dient als Einsatz; sie ist der Preis für den zu kaufenden Reis. Nach Āp.Dh.S. II, 9, 25, 13 dürfen Angehörige der drei Kasten, „die rein und wahr sind", in der Sabhā spielen.

[2]) Es handelt sich also um die Bewirtung der Gäste bei der Feueranlegung. — Das Ausspielen und Braten des Rindes wird wohl das Ursprüngliche gewesen und der Ersatz durch Reis erst später eingetreten sein. Auch hier zeigt sich der Wandel der Verhältnisse. Das Ausspielen eines Tieres wird schon im Ṛ.V. in einem allegorischen Verse angedeutet, der eine ganz ähnliche Situation voraussetzt und hier Licht empfängt: X, 27, 17 ab: *pīvānam meṣám apacanta vīrā́ nyùptā akṣā́ ánu dīvā́ āsan* / „den fetten Widder brieten die Männer; die Würfel waren auf die Roulette geworfen". Wenn die Situation auch an den Himmel verlegt ist, so spiegelt sie doch irdische Vorgänge. Die Würfel sind hier die Sterne.

jedem andern Hindu ist dem Würdenträger das Herdfeuer gemeinsam, auch wenn es noch besonders in *aupāsana* und *gārhapatya* geschieden werden mag. Der Dienst der *dii manes* wird in angesehenen, ihrer Tradition bewussten Häusern mehr als anderwärts gepflegt worden sein und erklärt die ständige Unterhaltung des Dakṣiṇāgni. Ich meine, dass auch dem dritten Feuer, dem Āhavanīya, ursprünglich eine besondere Eigenschaft innewohnt. Wenn meine Gleichsetzung von ihm mit Vaiçvānara richtig ist, so zeigt schon der Name, den wir mit ‚communis' übersetzen können, dass ihm der Charakter eines ignis publicus einstmals zukommen mochte. Es sei dahin gestellt, ob damit ursprünglich ein Gau- oder ein Gemeindefeuer gemeint war; vielleicht war es je nach dem Range des *nityadhṛt* bald das eine, bald das andere [1]).

Nach meiner Meinung ist die Institution eines ignis publicus noch im ṚV. erkennbar; dieser Charakter haftet in mehreren Fällen dem Vaiçvānarafeuer an. Der Name kommt zwar weder im II. noch im VIII. Maṇḍala vor, im letzteren nur einmal in einem ganz allgemeinen Sinne, der den Gebrauch dieses Wortes als nom. propr. für dies Buch überhaupt auszuschliessen scheint [2]). Aber er ist in andern Maṇḍala's entschieden ein Stammesgott, der im VII. Buch dem königlichen Hause nnd Stamm der Bharata's [3]), im I. Buch

---

[1]) Den Gedanken, dass hier eine Verschmelzung von drei verschiedenen Feuern vorliegt, hat schon Ludwig, III, 357, in anderer Weise gehabt. Koulikovski, Les trois feux sacrés du ṚV. (Rev. de l'hist. des rel., XX, 151 ff.), gebührt der Anspruch, zuerst in Agni Vaiçvānara ein Feuer von allgemeiner Bedeutung erkannt zu haben; seinen Ausführungen kann ich sonst nicht durchweg beitreten.

[2]) VIII, 30, 4: *yé devāsa ihá sthána víçve vaiçvānará utá / asmábhyaṃ çárma saprátho gávé 'çvāya yacchata //.* Cf. Hopkins, Prāgāthikāni, JAOS. XVII, 46 s. v. Adjektivisch ist das Wort auch TS. III, 2, 8 p; IV, 1, 5 f; 6 a (Plur.).

[3]) TS. IV, 2, 3 e: *praprāyam agnir bharatasya çṛṇve — / abhi yaḥ pūrum pṛtanāsu tasthau — //.*

den Pūru's siegreich vorangeht[1]). VII, 6 heisst er ein „Burgenbrecher", der die glaubens- und opferlosen Paṇi's besiegt und die zum Opfer nicht willigen Dasyu's zurückdrängt (2. 3), die Morgenröten zu Frauen der Frommen macht und die Stämme gewaltsam zum Tributzahlen bringt (5). Hier ist Vaiçvānara nicht der Gott des einzelnen Gṛhapati, sondern des ganzen Stammes[2]). Ebenso I, 59, wo Agni V. nicht ein Feind, sondern ein Führer der Pūru's ist[3]). Wenn er dort v. 1 *nā́bhiḥ kṣitīnā́m* heisst, der wie eine Säule die Menschen trägt, v. 2 *mūrdhā́ divó nā́bhiḥ pṛthivyā́ḥ*, und v. 5 *rā́jā kṛṣṭīnā́ṃ mā́nuṣīṇām*, so, glaube ich, liegt auch hier der Gedanke an einen königlichen Kult, an eine *κοινὴ ἑστία* der Pūru's nahe.

Die Bezeichnung Agni's als *viçpati* ist, soviel ich weiss, immer als eine farblose Benennung des „Herren der Menschen" oder „des Hauses" angesehen worden. Die Berechtigung dieser Ansicht wird noch eingehender geprüft werden müssen. Sie ist kaum ganz richtig. Wie das Wort *gṛhapati* in seiner Bedeutung durchaus abgegrenzt ist, wird es auch

---

1) Cf. auch VI, 8, 6: *asmā́kam agne maghávatsu 'dhārayā́nāmi kṣatrám ajáraṃ suvī́ryam* /.

2) Auch in der Wandersage Çat. Br. I, 4, 1, 10—18 ist er es, dem Gotama Rāhūgaṇa und Videgha Māthava folgen, wenn er nach Osten brennend auf der Erde dahin über die Flüsse hinweg läuft und das Land urbar macht. Cf. hierzu TBr. II, 4, 6, 8: — *vaiçvānara tvayā te nuttāḥ pṛthivīm anyām abhi tasthur janāsaḥ* —, ferner TBr. I, 8, 4, 1: *āgneyam aṣṭākapālaṃ nirvapati / tasmāc chiçire kurupañcālāḥ prāñco yānti* — *vaiçvānaraṃ dvādaçakapālaṃ / tasmāj jaghanye naidāghe pratyañcaḥ kurupañcālā yānti* /. — Es ist mir nicht klar, aus welchem Grunde TS. III, 3, 8, 4 Agni mit dem Waldbrandfeuer (durch den Brand der Opferstreu repräsentiert) gleichgesetzt wird: *eṣa vā vaiçvānaro yat pradāvyaḥ*.

3) 6: — *yáṃ pūrávo vṛtrahánaṃ sácante /*
vaiçvānaró dásyum agnir jaghanvā́n
ádhūnot kā́ṣṭhā áva çambaraṃ bhet //

„dem als Vernichter ihrer Feinde die Pūru's folgen. V. A. erschlug den Dasyu, erschütterte die Einzäunungen (? L.), brach nieder den Çambara".

das dem iran. vīspaiti entsprechende *viçpati* oder *viçām pati* anfänglich gewesen sein[1]. Dem König stehen die *viç*, die Untertanen gegenüber[2]. Wenn Agni als Herr der Gaue oder seiner Untertanen bezeichnet wird, so kann das allerdings allgemein auf ihn als Herren der Menschen bezogen werden, aber manche Verse scheinen anderes zu meinen; so z. B. V, 1, 6: *dhartá kṛṣṭīnắm utá mádhya iddháḥ* und 10: *túbhyaṃ bharanti kṣitáyo yaviṣṭha balím agne ántita ótá dūrát.* Dass man so nicht von dem gewöhnlichen Opferfeuer *dāçúṣo duroṇé* sprechen kann, sondern nur von einem, das den Mittelpunkt einer grösseren Gemeinschaft bildet, sei es das Opferfeuer des Königs, der Samiti oder der Sabhā, liegt, wie ich meine, auf der Hand. Wenn der Dichter von einem gemeinsamen Stammesheiligtum sprechen wollte, hätte er andere Worte gar nicht wählen können[3].

Wenn irgend ein Kultus, so darf der des vom Könige zu unterhaltenden Sabhyafeuers beanspruchen, Fortsetzung oder Überrest eines alten Gaufeuers in der späteren Zeit zu sein. Die Bedeutung der alten Volksversammlungen ist, wie die Rechtsbücher zeigen, in der späteren Zeit verblasst[4]. Die *parisā* oder *palisā* des Pāli[5] kann als Ersatz dafür nicht angesehen werden. Aber die vedische Zeit kennt noch eine Beschränkung der königlichen Gewalt[6], —

---

1) X, 91, 2 unterscheidet *gṛhegṛhe, janaṃjanaṃ, viçaṃviçam.*

2) Cf. z. B. TS. VII, 5, 23, 2.

3) Cf. VI, 1, 5: *tvắṃ vardhanti kṣitáyaḥ pṛthivyắm — /; 6: saparyéṇyaḥ sá priyó vikṣv ágniḥ —; 7: — / tvắm víço anayo dídyāno —; 8: viçắṃ kavíṃ viçpátiṃ çáçvatīnắm.* V, 3, 5; VI, 49, 2; VII, 7, 4. 6; VIII, 23, 20. Die Frage bedarf noch eingehenderer Erörterung.

4) Foy, die königliche Gewalt, 10.

5) Bühler, ZDMG. XXXVII, 278; XLVIII, 55. 56.

6) Zimmer, Altind. Leben, 158 ff. Foy S. 6. 7. Ich vermag nicht Sabhā und Samiti streng zu scheiden, da doch der König die Sabhā baut und ein rechtliches Verhältnis zwischen ihm und der dort tagenden Versammlung daraus gefolgert werden dürfte. Vielleicht fanden auch die Samiti's in einem solchen Sabhāhause statt.

auch hier vielleicht ein Beleg für den Wandel der Verhältnisse zwischen vedischer und später Zeit. Wenn die Männer in der Sabhā sich zum Rat vereinten, wird der Schein der heiligen Flamme, der ja sonst die Akte des menschlichen Lebens begleitete, auch diesen Versammlungen nicht gefehlt haben. Der ṚV. nennt den Namen Sabhya nicht, aber der AV. hat ihn aufbewahrt. Wenn ṚV. VII, 1, 4 gesprochen wird von den Feuern *„yátrā nárah̥ samásate sujātáh̥“*, wo die Edlen[1]) sich vereinen, oder VII, 7, 5 Agni sich niederlässt *nṛṣádane*, so glaube ich nicht, dass der Dichter uns hier hat die gemütlichen Verhältnisse einer häuslichen Gemeinschaft zeichnen wollen, sondern entweder den Opferplatz oder eine Sabhā mit ihrem Feuer, und *nṛṣádane*[2]) ist vielleicht mit dieser direkt identisch[3]).

Ferner wird Agni ṚV. III, 23, 4 *vára á pṛthivyá íläyās padé*[4]) eingesetzt; das weist nicht auf den Herd des einfachen Gṛhapati oder Agnihotrin hin, sondern auf den Mittelpunkt einer grösseren Gemeinschaft oder eines Reiches, auf den Herd eines Herrschers. Die Hervorhebung der Sarasvatī, Āpayā, Dṛṣadvatī in demselben Verse zeigt Umfang und Lage seines Reiches. Sicherer noch ergiebt sich das aus der Wiederkehr desselben Ausdruckes *vára ā pṛthivyáh̥* in der dem Pferdeopfer der Kuçika's gewidmeten Hymne III, 53, 11[5]); wir können nicht zweifeln, dass die Worte hier auf einen

---

[1]) Wohl die Edelinge oder Arier im Gegensatz zum Niederen.

[2]) MS. IV, 7, 4 (97, 17): *pumāṅsah̥ sabhā̃m yanti na striyah̥.*

[3]) Ich komme hier noch einmal auf *nṝ́n* zurück. In ṚV. I, 181, 8: *utá syá vām — gís tribarhíṣi sádasi pinvate nṝ́n* (ZDMG. XLVIII, 421) ist *nṝ́n* mit *sádasi*, nicht mit *vā́m*, als Gen. zu verbinden. Zu meiner Übersetzung von VI, 39, 5, wo *nṝ́n* als Accus. neben *gáh̥* und *árvato* steht, vgl. VI, 22, 3: *rāyáh̥ puruvīrasya nṛvátah̥ purukṣóh̥*; zum Reichtum gehören also nach ved. Anschauung auch ‚Männer‘.

[4]) *ní tvā dadhe vára á pṛthivyáh̥*
íläyās padé sudinatvé áhnām /

[5]) Cf. Festgruss für Böhtlingk, p. 43.

anerkannten Mittelpunkt zu beziehen sind. Es ist der König, der nach Besiegung seiner Feinde im Süden, Westen, Norden dort ein Opfer bringt; ein König ist ein „Herr der Erde“, *bhūpati*, *pṛthivīpati*, und sein Opferplatz ist, wenn man den Vergleich gestattet, caeteris imparibus, der *ὀμφαλὸς τῆς γῆς*, der umbilicus urbis Romae.

Das iran. Leben kannte ausser dem dem *gṛhapati* entsprechenden *nmānōpaiti* noch den Gemeindeherd. Nach Geiger und Spiegel „scheint auf dem Herde jedes Gemeindeältesten und jedes Gaufürsten ein ständiges Feuer unterhalten worden zu sein. Dasselbe galt als der Mittelpunkt der Gemeinde und des Gaus. Es war für diese politischen Korporationen das nämliche, was das häusliche Herdfeuer für die Familie war“ [1]). Ich zweifle nach dem Vorausgehenden nicht, dass auch die Könige der vedischen Zeit ein nicht nur ihren sacris privatis sondern auch den s. publicis dienendes Feuer unterhielten. Aber nicht möglich ist es festzustellen, ob wir zwischen Haus- und Staatsfeuer noch ein drittes Feuer, das der engeren Gemeinschaft des Dorfes diente, anzunehmen haben. Vaiçvānara konnte sicher jedes Feuer, das einer Gemeinschaft galt, heissen, so dass es unter Umständen das eine oder das andere war. Vielleicht vermögen andere schärfer zu sehen.

G. Agni und der Blitz.

Nach dem Gesagten behaupte ich, dass die drei oder fünf Feuerherde des vedischen Opfers die wichtigsten des

[1]) Spiegel, Eran. Altertumskunde 3, 575; Geiger, Ostir. Kult. 472.

indischen Rituals gewesen und in ihnen die Formen des Feuers, die man der Verehrung besonders für wert hielt, zum Ausdruck gekommen sind. Die Herde der einzelnen Priester, die nur bei grossen Opfern aufgerichtet werden, kommen, auch wenn ihre Symbolik im Einzelnen klarer wäre, als sie zur Zeit ist, diesen drei Feuern gegenüber an Bedeutung gar nicht in Betracht. Es hat sich weiter ergeben, dass in diesen Feuern zwar Sonne, Mond oder Wind, und Hausfeuer verkörpert sind, aber nirgends der Blitz. Er wird mit keinem von ihnen jemals identifiziert. Wir können jetzt die Bedeutung der dreifachen Geburt Agni's, von der mehrere Verse sprechen, festzustellen versuchen, die durch die Herbeiziehung späterer Commentatoren stark verkannt worden ist. Die wichtigste dieser Stellen ist Vers X, 45, 1, der von Agni's Geburt aus dem Himmel, unter uns und in den Wassern spricht[1]). Über zwei dieser Ursprungsorte wird kein Zweifel sein: *divás* (resp. *divijá*)[1]) bedeutet die Sonne, der *asmád jātá* (resp. *sáhaskṛta*) ist das mittels der Reibhölzer erzeugte Feuer; *apsú* entspricht der Heimstätte des im Dakṣiṇāgni verkörperten Feuers, dem Luftraum, und bezeichnet Mond und Wind, je nach der Tradition, häufiger den Mond[2]). Etwas anders liegt die Sache I, 95, 3[3]). Auch I, 95, 3 spricht von einer mehrfachen Geburt: *samudrá ékam, divy ékam apsú.* Wir dürfen aber

---

[1]) *divás pári prathamáṃ jajñe agníḥ*
asmád dvitíyam pári jātávedāḥ /
tṛtíyam apsú nṛmáṇā ájasram —

Ganz parallel damit geht VIII, 43, 28: *yád agne divijá* (1) *ásy apsujá* (2) *vā sahaskṛta* (3) /; dem *asmád jātá* entspricht hier *sáhaskṛta.* Vergleiche weiter VI, 49, 2: *diváḥ çíçum* (1); *sáhasaḥ sūnúm* (3). Ferner VIII, 44, 16; X, 2, 7; [46, 9]. Cf. Macdonell, pag. 93. Āp. V, 16, 4. — Sāy. zu X, 45, 1 erklärt *apsu ‚antarikṣe vaidyutātmanā‘.*

[2]) Über dessen Beziehung zu den Wassern s. vol. I, 355—358.

[3]) *tríṇi jánā pári bhūṣanty asya*
samudrá ékaṃ divy ékam apsú /

nicht erwarten, dass dieselben Anschauungen überall mit gleicher Reinheit wiederkehren oder dass die Dichter consequent gleiche Vorstellungen zum Ausdruck gebracht haben. Der Entstehung Agni's unter den Menschen hat hier schon der vorhergehende Vers 2 gedacht[1]); der unsrige erwähnt nur den zweiten und dritten Ursprungsort, und hier tritt für *diví* eine speziellere Aussage ein: *diví apsú*, d. h. ‚in den himmlischen Wassern', in denen ja nach einer Auffassung auch die Sonne wohnt; für den Luftraum steht (anstelle des früheren *apsú) samudré*, keine seltene Bezeichnung desselben. Der *agni samudráyoni* unseres Verses (im Gegensatz zum *divíyoni)* ist identisch mit dem *indu samudráyoni* der TS.[2]). So trägt auch hier wieder das Ritual dazu bei, einer der schwierigsten Fragen der vedischen Mythologie zur Lösung zu verhelfen.

Man wird einen Einwand gegen meine Auffassung vielleicht aus dem 1. Vers des Rätselliedes I, 164 herleiten, in dem neben *vāmá palitá hótṛ* als zweiter Bruder *áçna* steht[3]) und *áçna* als Blitz gedeutet zu werden pflegt. Auch hier dürfte aber feststehen, dass die drei Gebrüder nicht von den drei Agni's des Opferplatzes verschieden sein können und daher in diesem Sinne zu deuten sind. Eins ist noch hinzuzufügen. Nicht der Blitz gilt als ‚Esser'. Die Sonne ‚verzehrt' oder ‚verschlingt'[4]). Oder wenn man das als

---

[1]) I, 93, 2: *tigmā́nīkaṃ sváyaçasaṃ jáneṣu*
virócamānaṃ pári ṣīm nayanti ||
Oldenberg, Rel. d. V. 107 1 hat dies richtig erkannt.

[2]) TS. IV, 7, 13 c: *cíd asi samudráyonir índur*
dákṣaḥ çyená ṛtā́vā |

[3]) *asyá vāmásya palitásya hótuḥ*
tásya bhrā́tā madhyamó asty áçnaḥ |
tṛtī́yo bhrā́tā ghṛtápṛṣṭho asya
átrāpaçyaṃ viçpátiṃ saptáputram ||

[4]) Çat. Brāhm. I, 6, 4, 19; IV, 6, 7, 12: *candramā́ hy etasyā́nnaṃ ya eṣa tapati* |.

zu individuelle Anschauung weniger Stellen nicht gelten lassen will, dann darf auf TS. I, 6, 11, 5. 6; TBr. III, 1, 4, 1 verwiesen werden, wo Agni der „Speiseverzehrer“ der Götter heisst[1]). Das kann ebensowohl für den Gārhapatya oder Āhavanīya als für das himmlische, von den Göttern selbst entzündete Opferfeuer (die Sonne) gelten, in dem sie ihr Havis selbst opfern (X, 88, 7). Besser noch würde mit Rücksicht auf *madhyamá* unter *áçna* das Manenfeuer zu verstehen sein (cf. *kravyád* oben S. 108). Ich meine daher, *áçna* lässt sich auf eins dieser drei Feuer ohne grosse Schwierigkeit beziehen, oder wir müssen mit Sāy. annehmen, dass hier Vāyu gemeint ist, der ‚*sarvatra vyāpta*‘.

Ich habe schon früher (I, 368) darauf hingewiesen, dass die unstäte Natur des Blitzes seiner Entwicklung zu einer Gottheit nicht günstig war und ihn mehr dazu bestimmte, eine Waffe oder ein Werkzeug in der Hand eines Gottes wie Indra oder Thôr zu werden; ich stimme hierin mit Hardy und Oldenberg ganz überein[2]). Weder die ethnographischen Materialien noch die Mythologie der europäischen Völker machen die Ansicht, der zufolge der Blitz eine selbständige Gottheit sein soll, vom allgemeinen Standpunkt aus glaublich. In Tylor's Anf. der Kultur, bei Brinton[3]) oder Lang[4]) finde ich keine nach dieser Richtung hin weisende Andeutung. Auch Crooke, in dessen ‚Popular Religion‘ man am ersten Nachrichten zu finden erwarten müsste, spricht I [2] 33—35, wo er ‚Thunder and Lightning‘

[1]) *agnir vai devānām annādaḥ.*

[2]) Ved.-brahm. Periode S. 64; resp. Rel. d. Veda, S. 111. 116.

[3]) Religions of primit. peoples. Vgl. dort S. 138 die Kategorien tatsächlich verehrter Götter.

[4]) Mythes, cultes et religion, 103 ff. Vgl. K. v. d. Steinen, Unter den Naturvölkern, 222 Z. 2. Es liegt auf der Hand, dass es ein sehr grosser Unterschied ist, ob man den Blitz als lebendes Wesen oder als Gottheit denkt. Man kann die Wolken als „Kühe“ betrachten und weit entfernt von ihrer Deifizierung sein.

behandelt, nur von den üblen dadurch verursachten Vorzeichen und den Mitteln, ‚the lightning‘ oder ‚thunder demon‘ abzuwehren, aber nicht von einer Vergöttlichung der Erscheinung. Auch die deutsche Mythologie scheint, um anderes zu übergehen, kein Wesen derart geschaffen zu haben[1]). Weder das Schweigen der anthropologischen noch das der anderen Quellen ist natürlich im Stande, etwas für die vedische Zeit zu beweisen; selbst nicht das Verhalten der buddhistischen Quellen, die unter den von den Brahmanen u. a. verehrten Göttern den Blitz nicht zu nennen pflegen[2]). Aber andererseits dürfen wir dieses Moment nicht unterschätzen. Prüfen wir nun die Angaben der vedischen Litteratur, so ist auch hier das Ergebnis der Blitzhypothese nicht günstig. Wir finden als Zeugen für sie in der Hauptsache nur Commentare[3]) und spätere Quellen, auf die sich wohl auch Alberunī India I, 41 stützt[4]); vereinzelt natürlich auch andere Angaben, denn die Inder haben ja selbstverständlich den Blitz beobachtet und seine feurige

---

[1]) Mogk in seiner Rez. von E. H. Meyer, Anz. ISAK. III, 25 [1]: „mir sind in der ganzen Sagalitteratur überhaupt nur zwei Beispiele bekannt, wo der Blitz erwähnt wird —“. Mehr Ausbeute liefert das Griechische, Usener, Götternamen, S. 286 ff.

[2]) Wir finden *vanadevatā's, rukkhadevatā's,* Verehrung von Flüssen u. a., s. Oldenberg's Index zum Vinaya II, 336. V, 237; Dīghanik. (Tevijja) XIII, 17. 25; Divyāvad. I, 1; Rituallitt. p. 18 etc. Auch bei Jacobi, ausgewählte Erzählungen, p. 30, wo verschiedene Götter aufgezählt werden, ist ein Blitzgott nicht genannt. Wenn man alle ṛgvedischen Stellen, die *vidyut* enthalten, durchsieht, ergibt sich ebenfalls kein die Blitzhypothese bestätigendes Resultat.

[3]) Z. B. TS. IV, 1, 4 k: *‚apāṃ garbhaṃ‘;* Comm. p. 61: *meghasthānāṃ jalānāṃ madhye vidyudrūpam ‚samudriyaṃ‘ samudre vaḍavāgnirūpeṇotpannam* —.

[4]) ‚Brahman, on seeing sparks under the earth, brought them forward and divided them into three parts: the first, pārthiva, is the common fire, — the second is divya i. e. the sun, the third, vidyut, i. e. the lightning. The sun attracts the water, the lightning shines through the water etc.‘ (Sachau).

Natur erkannt. Die Stellen aber, wo sie ihn zu einer Gottheit erhoben haben, sind gering an Zahl und gehören mehr dem Adbhuta-Ritual als dem regulären Kultus an. Wenn der Blitz in die Feuer des Opferplatzes schlägt, muss eine Spende an Agni apsumat dargebracht werden[1], oder der Blitz ist die Ursache von Fieber, Kopfweh u. s. w.[2]. Zwar befindet sich unter dem beim Agnyādhāna verwendeten Holz auch solches, das von einem vom Blitz getroffenen Baume herrührt (S. 85); dies ist aber nur eine der dort geforderten Holzarten, keineswegs die einzige, und beweist nichts für die Verehrung des Blitzfeuers als „Agni's in den Wassern". Im Allgemeinen sehen wir den Blitz als Waffe in der Hand Indra's[3]), Soma's, Bṛhaspati's und andrer. Sie wird Indra von Tvaṣṭṛ geschmiedet, oder Agni legt den Donnerkeil in Indra's Arme (X, 52, 5); an einer andern Stelle ist es Soma, der die verloren gegangene „Axt" wiederbringen soll[4]. Wenn wir von den mythologischen Wesen wie Indra, Bṛhaspati u. a. absehen und uns an die durchsichtigen Naturerscheinungen selber halten, so steht der Blitz *(açman, vidyut)* in naher Beziehung zur Sonne als deren Waffe:

---

[1]) Citate bei Oldenberg, 112 [1].

[2]) Bloomfield, Seven hymns, S. 4 (zu AV. I, 12); SBE. XLII, 7. 246 ff. — AV. VII, 11, wo der Blitz als Gefahr für die Ernte beschworen wird, ist er nur Waffe in der Hand des Gottes.

[3]) ṚV. VI, 21, 7 als sein „alter verbündeter Gefährte" bezeichnet. Cf. auch X, 92, 7.

[4]) IX, 67, 30: *alā́yyasya paraçúr nanāça.* Siehe ZDMG. XLVIII, 418: „verborgen wurde seine Axt; sie war verloren". Auch Thōr's Hammer ging verloren. Man kann hierzu TBr. I, 1, 3 stellen — es sind dies meines Wissens die einzigen Stellen, wo der vor den Göttern flüchtende Agni auf den Blitz zu beziehen ist —: *agnir devebhyo 'nilāyata / ākhurūpaṃ kṛtvā sa pṛthivīṃ prāviçat / sa ūtīḥ (bilāni) kurvāṇaḥ pṛthivīm anusamacarat / tad ākhupurīṣam abhavat* und TBr. I, 2, 1, 2:

ūtīḥ kurvāṇo yat pṛthivīṃ acaraḥ
guhākāram ākhūrūpaṃ pratītya —

AV. XIII, 1, 32: *udyáṅs tvám deva Sūrya — /*
ávainān áçmanā jahi — //
VIII, 1, 11: *vaiçvānaró rakṣatu jātávedāḥ*
divyás tvā mā́ dhāg vidyútā sahá /
TĀr. I, 8, 2: *vidyút sū́rye*[1] *samāhitā*
ṚV. X, 68, 4: *avaksipánn arká ulkā́m iva dyóḥ /*
TBr. III, 7, 6, 21[2]: *udyánn adyá mitramahaḥ*
sapátnān me anīnaçaḥ
dívainān vidyútā jahi /

TĀr. I, 10, 5 entsteht aus dem Himmel die Rātri, daraus *çveta āditya*[3]), aus ihm *vaidyuta [ātapa]*, daraus *nīhāra*.

Ferner steht, wie natürlich, der Blitz in naher Beziehung zu Wolke und Regen[4]). Er wird im übrigen sehr verschiedenartig symbolisiert[5]), aber nirgends fällt eine Äusserung etwa

---

[1]) Nicht *apsu*!

[2]) Beim Ādityopasthāna. Vgl. auch ṚV. VIII, 67, 20:
mā́ no hetír vivásvataḥ
ā́dityāḥ kṛtrímā çáruḥ /
purā́ nú jaráso vadhīt // (Vivasvat = Sonne).

[3]) Cf. auch TBr. III, 8, 4, 2: *vajrī vā açvaḥ prājāpatyaḥ.* Çat. Br. XIII, 1, 2, 9: *vajro 'çvaḥ.*

[4]) ṚV. I, 39, 9; V, 84, 3; VII, 56, 13; X, 91, 5 bei Bloomfield, Contrib. V, 11 [2]; über Blitz und Wolke id., Contrib. I, 5; V, 15.

[5]) Z. B. TS. II, 2, 8, 5: *vajro vai çakvarī* (cf. Gobh. III, 2, 22); V, 2, 7, 4: *vajro vā ājyam vajraḥ kārṣmaryaḥ;* VI, 3, 3, 2: *vajro vai svadhitiḥ;* 6, 11, 3: *vajro vai ṣoḍaçī;* 11, 6: *aruṇapiçaṅgo 'çvo dakṣiṇaitad vai vajrasya rūpam —;* VII, 4, 7 und sonst: *pañcadaço vajraḥ;* Ait. Brāhm. II, 35,5: *ārambhaṇato vai vajrasyāṇimātho daṇḍasyātho paraçoḥ;* 41, 10: *vṛṣṭir vai yājyā vidyut;* TBr. I, 1, 3, 12: *maruto 'dbhir agnim atamayan / tasya t. hṛdayam ācchindan / sāçanir abhavat —;* III, 2, 4, 2: *vajraḥ vai āpaḥ;* 10, 1: *vajro vai sphyaḥ;* 12, 5, 6: *vajro vai rathaḥ* (= TS. V, 4, 9, 3 u. s.); MS. IV, 4, 1 (51, 2): *vajro vai paçavaḥ* u. s. w. Man sehe u. a. noch die Deutung der Opferrufe TS. I, 6, 11, 3. 4 *(astu çrauṣaḍ ity abhram sam aplāvayan, yajeti vidyutam ajanayan* u. s. w.). Oder die mit den drei Anuyāja's im Fall einer Beschwörung verbundenen Anumantraṇa's: „açanī, schlage N.N.!“ „hrādunī, schlage N.N.!“ „ulkuṣī, schlage N.N.!“ (NVO. 138. 9). Ich glaube auch, dass die Deutung des

wie *agnir vai vajraḥ (vidyut)* oder *devo vai vajraḥ*[1]) — es könnten nur wenige Stellen sein, die meiner Aufmerksamkeit entgingen. Mit andern Worten: wo wir die Tatsachen befragen, wird er als Gottheit gar nicht oder nur ausnahmsweise anerkannt. Ich weiss nur wenige Fälle anzuführen, wo ihm wirklich Verehrung zuteil wird, einmal AV. I, 13, ein Lied, das sich an die Beschwörung des Blitzes und seiner Folgen, Kopfschmerz u. s. w. (in I, 12) anschliesst[2]), ferner ṚV. VIII, 89 (100, 9)[3]), wo der Donnerkeil von Wasser umschlossen im Meere ruht und von den „vereint vorwärts strömenden“ Tribut empfängt. Es lässt sich also keineswegs bestreiten, dass sich vereinzelte Äusserungen in der Richtung finden, und sie lassen sich bei weiterem Forschen vielleicht noch vermehren[4]), denn in dem weiten Bereich der vedischen Litteratur ist wohl keine Auffassung ganz unvertreten geblieben; aber so wenige Stellen sind nicht geeignet, den Blitz als „den Agni in den Wassern“ erscheinen zu lassen oder dieser Form des Feuers Merkmale einer weit verbreiteten und verehrten Gottheit aufzuprägen[5]).

Man wird dieser Meinung gegenüber auf die oft wiederkehrende Erzählung von dem in den Wassern versteckten und von den Göttern eifrig gesuchten Agni hinweisen, den die Forschung in der Regel als den Blitz gedeutet hat.

Adlers, der den Soma bringt, als Blitz, wie Bloomfield (JAOS. XVI, 11 ff.) sie begründet, richtig ist; nur ist dieser kein Gott und von dem sonst als Vogel *(divya suparṇa* u. s. w.) bezeichneten Agni genau zu unterscheiden. Auch als Überbringer des Feuers vom Himmel kann der Blitz gelegentlich gedacht worden sein. S. 146. 147.

[1]) Vielleicht TBr. III, 10, 5: *jātavedā yadi vā pāvako 'si vaiçvānaro yadi vā vaidyuto 'si* /.

[2]) Vielleicht AV. VII, 41. Bloomfield, JAOS. XVI, 13 (contrib. V, 13).

[3]) VMyth. I, 368 [2].

[4]) Ganz farblos ist AV. III, 21, 7. VS. XXV, 1.

[5]) X, 30, 4: *yáṃ víprāsa ī́ḷate adhvaréṣu;* 8: *ī́ḍyam adhvaréṣu* zeigen eben nur, dass *apāṃ napāt* nicht der Blitz ist.

Jene beiden Stellen des TBr., welche dies zu befürworten scheinen, sind S. 131 [1] angeführt worden; aber sie stehen doch vereinzelt und entsprechen nicht der Gesamtauffassung des Veda, die ich darzulegen versuchen will.

H. Die Götter und Agni.

a) Die Götter setzen Agni ein.

Es ist von Oldenberg mit Recht bemerkt worden, dass Agni gegenüber der compakten Masse der Götter in einer gewissen Sonderstellung erscheine. Stellen, in denen die Götter selbst das Feuer entzünden, sind nicht vereinzelt anzutreffen. Oder wir finden andere Bilder: Agni ist der Bote, der Opferführer, der Hotṛ oder der Purohita der Götter, ihr Auge, ihr „Tier" [1]) oder ihr Mund. Sie erzeugen ihn nicht nur für sich, sie gewähren auch den Menschen Teil daran, und ausser den Uçij, Aṅgiras und andern alten mehr oder weniger mythischen Gestalten, sind es die Götter, die Agni unter den menschlichen Geschlechtern einsetzen. Nur einige wenige Belege von dieser bekannten Vorstellung mögen um des Zusammenhangs willen hier angeführt sein.

III, 2, 3: *krátvā dákṣasya táruṣo vídharmaṇi*
devā́so agníṃ janayanta cíttibhiḥ |
8: *vícarṣaṇir agnír devā́nām abhavat puróhitaḥ* |

---

[1]) Ait. Br. I, 15, 6. Nach Çat. Br. XIII, 2, 7, 13 ff. sind Agni, Vāyu, Sūrya „paçu's".

9, 9 (X, 52, 6): *tríṇi çatā́ trī́ sahā́srāṇy agním*
triṅçác ca devā́ náva cāsaparyan /
aúkṣan ghṛtaír ástṛṇan barhír asma
ā́d íd dhótāraṃ ny àsādayanta //
29, 9: *ayám agníḥ pṛtanāṣā́ṭ suvī́ro*
yéna devā́so ásahanta dásyūn // [1]).

b) Die Götter und die Sonne.

Wie beim Somaopfer, so sind auch beim Feuerkult die Vorgänge des Opferplatzes ein Abbild der himmlischen Welt. Agni, der auf der Feuerstätte des Opferers lodert, ist der irdische Vertreter dessen, den die Götter entflammen. Die bisherige Untersuchung liess keinen Zweifel daran, dass von den Vitānafeuern keines dem Blitz entspricht; unsere Texte sagen ausdrücklich, dass es Agni Vaiçvānara ist, den die Götter zum Opfer hervorbringen [2]). Agni V. aber ist, wie wir sahen, die Sonne, und *sū́rya āditeyá* wird in dem vom Opfer der Götter handelnden, für diesen Anschauungskreis bedeutungsvollen Liede X, 88, 11, aus-

---

[1]) Cf. noch I, 26, 8; 31, 11; 36, 4. 5. 10; 59, 2. 5; II, 1, 13: *tvám agna ādityā́sa āsyàm, tvā́ṃ jihvā́ṃ çúcayaç cakrire kave / — tvé devā́ havír adanty ā́hutam //*; 14; II, 4, 3; III, 1, 4. 13; 3, 5; 11, 4; 17, 4; 29, 7; IV, 1, 1; V, 3, 4; 8, 6 *(urujráyasaṃ ghṛtáyonim — cákṣur dadhire —)*; 21, 3; 25, 2; VI, 15, 8; 16, 1; VII, 11, 1. 4; VIII, 84, 2; X, 12, 2 *(devó devā́n paribhū́r)*. 3; 46, 9. 10 u. s. — TBr. II, 4, 6, 7: *nahi spaçam avidann anyam asmāt / Vaiçvānarāt puraetāram agneḥ / atheme 'manthann amṛtam asurāḥ Vaiçvānaraṃ kṣetrajityāya devāḥ —*.

[2]) ṚV. VI, 7, 1: *mūrdhā́naṃ divó aratíṃ pṛthivyā́ḥ*
vaiçvānarám ṛtá ā́ jātám agním /
kavíṃ samrā́jam átithiṃ jánānām
āsánn ā́ pā́traṃ janayanta devā́ḥ //
2: *nā́bhiṃ yajñā́nām — abhí sáṃ navanta /*
vaiçvānaráṃ rathyàm adhvarā́ṇām
yajñásya ketúṃ janayanta devā́ḥ //

drücklich als von ihnen eingesetzt bezeichnet[1]; sūrya āditeya und Agni Vaiçvānara sind Synonyma. Im vorhergehenden Verse sagt unser Lied, dass mit einem Stoma die Götter Agni am Himmel schufen und dreigeteilt für die Welt machten[2]. Ein anderes Lied nennt Sūrya ausdrücklich „den Purohita der Götter“[3].

Die Sonne spielt in vielen Erzählungen der Brāhmaṇa's eine grosse Rolle. Die Götter fürchten sich vor ihm, wenn er brennend dahin schreitet[4], oder er ist der ‚*yoddhṛ*‘, den die Rakṣas mit Erlaubnis Prajāpati's sich zum Kampfe selbst wählen (TĀr. II, 2, 1)[5], oder die Götter machen ihn zum Ziel *(kāṣṭhā)* bei einem von ihnen veranstalteten Wettlauf (Ait. Br. IV, 7, 4; TMBr. IX, 1, 35); er bildet bei einem der Opfer den ‚Pfosten‘ für das Opfertier (TBr. II, 1, 5, 2); sie verwandeln ihn in ein weisses Ross als Dakṣiṇā für Ayāsya (TMBr. XVI, 12, 4). Als Svarbhānu den Āditya mit Finsternis schlägt, retten ihn die Götter mit den Svarasāmans. Mit den Para genannten Svara's brachten sie ihn zur Himmelswelt (TMBr. IV, 5, 2. 3). Oder sie schlagen mit den Divākīrtya's die Finsternis weg (IV, 6, 13). Öfter wird von der Besorgnis der Götter gesprochen, die Sonne möchte vom Himmel herab- oder über den Himmel hinausfallen[6];

---

[1]) *yadéd enam ádadhur yajníyāso diví devā́ḥ sū́ryam āditeyám* / —. Die realistische Auffassung der Sonne findet sich auch ausserhalb Indiens. Lang l. c. S. 117 citiert aus Brough Smyth, Aborigines of Vict. I, p. 430: soleil, soleil, brûlez votre bois, brûlez votre substance intérieure et descendez. — X, 28, 8 tragen die Götter Äxte, mit denen sie Holz spalten.

[2]) *stómena hi diví devā́so agním ájījanan* — /
tám ū akṛṇvan tredhā́ bhuvé kám —

[3]) VIII, 101, 12: *baṭ sūrya* — / *mahnā́ devā́nām asuryàḥ puróhito vibhú jyótir ádābhyam* //.

[4]) TMBr. V, 3, 9: *agnir vā idaṃ Vaiçvānaro dahann ait tasmād devā abībhayuḥ* /.

[5]) Cf. auch TBr. II, 4, 6, 7 oben p. 135 [1]; ṚV. I, 59, 5 u. s. w.

[6]) Sonnwendfeste 9. TMBr. IV, 5, 9; VI, 7, 24; VII, 4, 7; XII, 10, 6; XXV, 10, 11.

es sind die Metra und Melodien, mit denen sie die schwankende zur Sonnenwendzeit stützten. Das ist nichts anderes als eine Erinnerung an alte Sonnenwendfeiern, die man mit Liedersang beging. Professionelle Sänger werden die Kunst, das Neujahr anzusingen (cf. S. 32), gepflegt haben, ehe sie in dem Ritual der brahmanischen Schulen eine feste Stätte fand. Die Erzählung von dem durch die Götter entflammten und für die Opfer eingesetzten Feuer, mit der wir es an dieser Stelle zu tun haben, ist also nur eine unter den vielen der an die Sonne angeknüpften Mythen, welche wie manche der anderen auf volkstümlichem Grunde entstanden sein und den darauf weiter bauenden Ritualisten als Illustration oder als Ausgangspunkt für ihre Bräuche willkommen gewesen sein mag.

c) Agni's Flucht.

Agni bleibt aber nicht immer bei den Göttern; die ganze vedische Litteratur kennt die Erzählung von seiner Flucht aus Furcht vor dem Opferdienst. „Agni hatte drei ältere Brüder", so erzählt TS. II, 6, 6, 1, „diese verschwanden, als sie den Göttern die Opfergabe brachten. Agni geriet in Furcht. Er dachte, 'ebenso wird der hier (der die Opfergabe bringt), ins Unglück geraten', und lief fort; er ging ins Wasser. Die Götter suchten ihn herauszutreiben. Ein Fisch verriet ihn. Den verfluchte er . . .". Dieselbe Erzählung kehrt VI, 2, 8, 4 wieder und ist nur darin von der hier gehörten verschieden, dass Agni in ihr nicht in die Wasser, sondern in die Pflanzen, Bäume eindringt[1]) und

[1]) *sa yāṃ vanaspatiṣv avasat tāṃ pūtudrau, yām oṣadhīṣu tāṃ sugandhitejane yāṃ paçuṣu tāṃ petvasyāntarā çṛṅge.* [Diese Erzählung wird TBr. III, 8, 12, 2 auf Prajāpati, der dort Agni's Stelle einnimmt, übertragen: *āçvattho vrajo bhavati / prajāpatir devebhyo 'nilāyata / açvo*

ohne Hilfe des Fisches von den Göttern gefunden wird. Es bedarf keines Scharfsinns, um zu erkennen, dass die drei geschwundenen Brüder Agni's[1]) die drei Opferfeuer sind, welche erloschen sind; der von den Göttern gesuchte Agni ist das Opferfeuer, das ihnen aufs neue dienen soll. Es handelt sich, wie ich glaube, dabei nicht um die Veranstaltung eines einzelnen Opfers, sondern um den Beginn des rituellen Jahres, um den Anfang des dem Pitṛyāṇa folgenden Devayāna. Die ganze Erzählung hat doch einen zu constanten Charakter, um ätiologisch von einem einzelnen Opfer ausgegangen zu sein: die indische Mythologie hat das Bild von dem „versteckten" oder verloren gegangenen Feuer, nach dem Götter oder Weise suchen[2]), gewählt, um das Ende des Uttarāyaṇa zu charakterisieren. Wir können das aus dem ṚV. selbst erkennen. Er spricht davon, dass Agni erzürnt davon gegangen sei, so V, 2, 8, wo es heisst: „erzürnt bist du von mir gegangen; das kündigte mir der Oberherr der Götter an; denn Indra hat kundig dir nachgeblickt; von ihm unterwiesen, o Agni, kam ich herbei" [3]). Weiter noch als dieser Vers führen uns die drei Lieder

---

rūpaṃ kṛtvā so 'çvatthe saṃvatsaram atiṣṭhat, tad açvatthasyāçvatthatvam —.] Auch das Çat. Brāhm. I, 2, 3, 1; 3, 3, 13 ff. berichtet uns diese Sage, ohne sachlich erhebliche Varianten. MS. III, 8, 5 (101, 3 ff.). — Über ihre Form in späterer Zeit A. Holtzmann, Agni nach den Vorstellungen des Mahābhārata, S. 11. Cf. u. a. Anuçāsanaparva 85, 20 ff.

[1]) Er ist selbst der vierte Hotṛ im Kāṭhaka; Macdonell 95 [31].

[2]) Man vergleiche I, 65, 2:

paçvā ná tāyúm / gúhā cátantam — / sajóṣā dhīrāḥ /
padaír ánu gman / úpa tvā sīdan / víçve yájatrāḥ //

65, 4; 67, 6. 7; 72. 2:

asmé vatsáṃ pári ṣántam ná vindan
icchánto víçve amṛtā ámūrāḥ /

III, 1, 9. 14 *(gúheva vṛddhám);* IV, 5, 9; 7, 6; V, 8, 3; 11, 6; 15, 5; VI, 1, 2; X, 46, 2.

[3])
hṛṇīyámāno ápa hí mád aíyeḥ
prá me devā́nāṃ vratapā́ uvāca /

X, 51—53[1]) in die tatsächlichen Anschauungen ein. Wir finden in dem ersten von ihnen ein Zwiegespräch zwischen Agni und den Göttern, die ihn in Wassern und Pflanzen suchten und ihn dadurch zur Rückkehr bewegen, dass sie ihm die Prayāja's, Anuyāja's, einen Anteil am Havis, ‚die Butter der Wasser', das Mark der Kräuter und langes Leben zusagen.

4: Agni: ‚Aus Furcht vor dem Hotṛdienst, 'dass mich nur nicht die Götter etwa hier einspannen', o Varuṇa, floh ich. Meine Leiber haben an vielen Orten sich versteckt. Die Sache [den Hotṛdienst] verstehe ich, Agni, nicht'.

5: Varuṇa: „Komm! der Mensch verlangt nach den Göttern und wünscht Opfer, dazu vorbereitet. Im Dunkel wohnst du, o Agni. Mache gangbar die den Göttern dienenden Pfade *(pathó devayā́nān)*. Führe wohlgesinnt die Opfergaben hin".

6: Agni: ‚Agni's ältere Brüder haben, wie ein Wagenlenker seinen Weg, diese Sache [den Hotṛdienst] eifrig verfolgt [und gingen zu Grunde]. Aus Furcht davor ging ich, o Varuṇa, in die Ferne. Ich erzitterte wie ein Büffel vor der Bogensehne des Schützen'.

Es ist offenbar, dass hier nicht der Blitz gemeint ist; denn nicht der Blitz oder ihre Waffe, sondern das Opferfeuer der Götter ist erloschen oder, um ein anderes vedisches Bild zu gebrauchen, ihr Hotṛ ist geflohen und wird aufs neue von ihnen gewonnen. Das folgende Lied schildert die Einsetzung des Hotṛ. X, 52,

4: Agni: ‚Mich haben die Götter als Opferführer eingesetzt, der verschwunden war und viele Fährlichkeiten lief,

---

Índro vidvā́ṅ ánu hí tvā cacákṣa
ténāhám agne ánuçiṣṭa ā́gām //

Vgl. noch v. 12 desselben Liedes und namentlich X, 32, 6 ff., wo derselbe Vers mit einer Variante wiederkehrt; für Pāda a) ist dort *nidhīyámānam ápagūḷham apsú* eingesetzt.

[1]) Cf. Oldenberg, ZDMG. XXXIX, 71 ff. Rel. d. V. 124.

(mit den Worten:) Agni soll kundig unser Opfer bereiten mit seinen fünf Gängen, das dreifache, siebenfache'.

5: ,Ich will euch verehren um Unsterblichkeit[1]) und Nachkommen, damit ich euch, o Götter, weiten Raum verschaffe. In Indra's Arme will ich den Donnerkeil legen. Da wird er all die Schlachten gewinnen'.

6: (Dichter:) „3339 Götter verehrten da Agni; sie besprengten ihn mit Butter, streuten ihm Barhis, da setzten sie ihn zu ihrem Hotṛ ein".

In v. 5 des ersten Liedes wurde im Gegensatz zum *támas*, in dem Agni wohnt, von den *pathó devayā́nān* gesprochen, die er bereiten soll. Ganz derselbe Gegensatz kehrt X, 124, 1 wieder, wo Agni gebeten wird, zum Opfer zu kommen, Opferführer und Leiter zu sein; lange habe er in tiefem Dunkel gelegen[2]). Es kann damit nur eine Neubelebung des Opfers gemeint sein, die im Gegensatz steht zu *támas*, zu einer finsteren und opferfeuerlosen Zeit. In diesem Sinne ist auch X, 181, Vers 3 zu verstehen, der von dem „zerstreuten" oder „verlorenen" Yajus der Götter spricht, das die (Weisen) mit eifrigem Nachdenken fanden[3]).

Im Gegensatz zu den Göttern stehen die Manen[4]); das Ritual lässt ihn überall im Kleinen wie im Grossen, in Bezug auf die Himmelsrichtung, Lage der Opferschnur u. a. m. hervortreten. „Wenn sie nach dem Manenopfer hinweggehen und die Sonne im Osten verehren, (so geschieht das darum:) die Sonne ist die Welt der Götter, die Manen sind

---

[1]) Agni wünscht sich langes Leben; cf. X, 51, 7: *kurmás ta ā́yur ajáram yád agne* —; 8: *agnéç ca dīrghám ā́yur astu devāḥ* //.

[2]) *imáṃ no agna úpa yajñám éhi*
páñcayāmaṃ trivṛtaṃ saptátantum /
áso havyavā́ḍ utá naḥ purogā́
jyóg evá dīrghám táma ā́çayiṣṭhāḥ //

[3]) *tè 'vindan mánasā dī́dhyānā yájuḥ*
ṣkannám prathamáṃ devayā́nam /

[4]) Oben S. 30 und 82.

die Welt der Väter; daher kommen sie aus der Manenwelt zur Götterwelt“ [1]). In der Väterwelt darf man die Sonne nicht schauen [2]). „Wenn die Sonne noch am Himmel steht, soll man eine Umhüllung machen“, heisst es im Mānava Çr. S. [3]). Einen originellen Compromiss, in dem die Sonne (hier Agni Vaiçvānara) den Manen gegenübergestellt wird, finden wir TMBr. VIII, 7, 6 bei Gelegenheit des Yajñāyajñīya-Sāman mit seinem merkwürdigen und weitere Behandlung verdienenden Ritual: „zu Vaiçvānara bringt der Adhvaryu da die Sadasya's, wenn er das Yajñāyajñīyastotra einleitet. Verhüllt ist es zu singen, damit man von Vaiçvānara nicht verbrannt werde. Einen Verhüllten erkennen aber die Manen nicht. Beim Yajñāyajñiyastotra wünschen die Manen die ihrigen zu erkennen. Man soll nur bis zu den Ohren sich verhüllen. Das ist sowohl verhüllt als unverhüllt. Die Manen erkennen, Vaiçvānara schädigt nicht“. Am bedeutsamsten äussert sich der Gegensatz zwischen Göttern und Manen in den beiden Perioden des Jahres, dem Deva- und dem Pitṛyāna, die später rein lokal verstanden werden. Er ist in der S. 30 angeführten Hymne X, 2 betont; er wird in dem von der Einsetzung Sūrya's als Opferfeuer handelnden Liede nachdrücklich hervorgehoben [4]) und ist auch in der Hymne, die den Ausgangspunkt dieser Bemerkungen bildet (X, 52, 5), mit den Worten *támas* und *pánthāno devayā́nāḥ* ausgedrückt. Wenn Rudra das Opfer durchs Herz schiesst, erlöschen die Opferfeuer und die Zeit der Manen

---

[1]) Kauṣ. Br. V, 7.

[2]) Caland, Altind. Ahnenkult 179. (Dies spricht dagegen, Yama als die untergegangene Sonne, die „Nachtsonne“ zu deuten).

[3]) Caland l. c.

[4]) X, 88, 15: *dvé srutī́ açṛṇavam pitṝṇā́m*
ahám devā́nām utá mártyānām |
tā́bhyām idám víçvam éjat sám eti
yád antarā́ pitáram mātáram ca ||

Cf. TBr. I, 3, 10, 1: *pitṝn yajno 'gacchat* | *tam devāḥ punar ayācanta* etc.

beginnt. So wird die Bezeichnung der *pitaraḥ* als *deváçatru* VI, 59, 1 klar:

hatā́so vām pitáraḥ deváçatravaḥ
índrāgnī jī́vatho yuvám ||

„Vernichtet sind von euch beiden die Manen, denen die Götter feind sind; IA., ihr lebt!" d. h. der Pitṛyāṇa ist zu Ende, der Devayāna beginnt. Indrāgnī, die ich aus rituellen Gründen für den Neumond, wie Agnīṣomau für den Vollmond erkläre, bezeichnen hier, scheint es, den ersten Neumond im neuen Jahr.

d) Agni's Versteck.

Die beiden früher angeführten Stellen der TS. geben nicht denselben Ort als Versteck für den dem Hotṛdienst entflohenen Agni an; die eine sieht die Wasser, die andere die verschiedenen Bäume dafür an. Dasselbe Schwanken zeigt sich im ṚV. nicht nur in verschiedenen, sondern sogar in demselben Verse. So stehen VI, 48, 5 *ā́po ádrayo vánā* nebeneinander[1]). Oder es wird auch im ṚV. nur die eine Seite des Thema's angeschlagen und hier von dem Aufenthalt im Wasser, dort von dem im Holze gesprochen, z. B.:

I, 151, 1: *mitrám ná yám çímyā góṣu gavyávaḥ*
svādhyò vidáthe apsú jī́janan |

III, 1, 3: *ávindann u darçatám apsv àntár*
devā́so agnim apási svásṝṇām ||

13: *apā́m gárbham darçatám óṣadhīnām*
vánā jajāna subhágā vírūpam |

---

1)
yám ā́po ádrayo vánā
gárbham ṛtásya píprati |
sáhasā yó mathitó jā́yate
nṛ́bhiḥ pṛthivyā́ ádhi sā́navi ||

9, 2: *kā́yamāno vanā́ tvám*
yán mātṝ́r ájagann ápaḥ / [1])
9, 4: *ánv īm avindan niciráso adrúhaḥ*
apsú siṅhám iva çritám / u. s. w. [2]).

1. In den Wassern.

Wenn wir unabhängig vom Zusammenhang die Frage beantworten wollten, wer denn dieser Agni in den Wassern sei, so böten Sonne, Mond und Blitz sowie die irdischen Wasser [3]) sich von selbst als Ausgangspunkt der Mythenbildung dar. Wenn wir aber näher prüfen und gewahren, dass es sich hier nur um das Opferfeuer der Götter oder um den Hotṛ der Götter handeln kann und der Blitz weder äussere noch innere Berechtigung hat als das eine oder andere zu gelten, so schränkt sich die Alternative ein; es zeigt sich, dass nur Sonne und Mond hier in Frage kommen könnten. Beide stehen zu den Wassern — man muss sich hüten, Wasser und Wolken zu verwechseln, sie

---

[1]) Cf. AV. XIII, 1, 50: *satye anyaḥ samāhito 'psv anyaḥ samidhyate brahmeddhāv agnī ījāte rohitasya* —; TS. I, 4, 45 d: *agner anīkam apa ā viveça.*

[2]) Cf. noch I, 70, 2; 141, 5; 144, 2 (oder ist dies hier der Mond?); 145, 5; II, 4, 2; III, 5, 3; 25, 5; IV, 7, 6; V, 34, 9; 85, 2; VII, 9, 3; VIII, 39, 8; X, 8, 1; 32, 6; 46, 2; 51, 1; 121, 7; 177, 1. Anschaulich ist X, 91, 6: *tám óṣadhīr dadhire gárbham ṛtvíyam tám ā́po agníṃ janayanta mātáraḥ / tám ít samānáṃ vanínaç ca vīrúdho 'ntárvatīç ca súvate ca viçváhā* //.

[3]) Ich habe keine Bedenken mit anderen Forschern anzunehmen, dass die vedische Anschauung auch einen Agni in den Wassern der Erde kennt (AV. XII, 1, 37. Cf. Oldenberg, Rel. d. V. 115), kann aber die Gebräuche der rituellen Litteratur, weil sie nur symbolische Bedeutung haben, hier nicht zu den Beweisstücken rechnen. Die Bekanntschaft mit dem späteren Gedanken eines „Meerfeuers" ist mir trotz Geldner, VSt. II, 271 durchaus zweifelhaft.

sind im Veda keineswegs identisch — in naher Beziehung. Der Mond wandelt *apsv àntár á* ṚV. I, 105, 1; er ist als Soma *apā́ṃ gárbha* IX, 97, 41[1]); TĀr. I, 22, 1 nennt ihn *apā́ṃ púṣpa*. Der „verborgene, im Versteck befindliche König auf seiner glitzernden Streu" I, 23, 14, den Pūṣan findet, ist der Mond. Andrerseits heisst es von Sūrya, dass die Götter ‚den im Meere verborgenen' herbeischafften ṚV. X, 72, 7[2]), oder dass er „in die Wasser sich verberge"[3]). Sonne und Mond gemeinsam sind als *apāṃ vṛṣaṇvasū* X, 93, 5 bezeichnet[4]), vielleicht auch X, 27, 17 unter den beiden, die in den Wassern die gewaltige Fläche durchwandern, zu verstehen[5]). Es ist demnach an und für sich nicht leicht zu erkennen, ob im einzelnen Verse Sonne oder Mond gemeint sind; vielleicht ist von den Dichtern, die ja vor Augen hatten, dass Sonne und Mond nur verschiedene Erscheinungsformen desselben Agni sind, eine strenge Scheidung auch gar nicht beabsichtigt. Wer aber der in die Wasser sich flüchtende Agni ist, das sind wir zu ermitteln im Stande;

---

1) Weitere Stellen s. VMyth. I, 355. 294. 295.

2) *yád devā yátayo yáthā*
bhúvanāny ápinvata |
átrā samudrá ā́ gūḷhám
ā́ sū́ryam ajabhartana ||

3) MS. IV, p. 194, 3: *sūryo apo vigāhate.* Unwesentlich sind hier ṚV. IV, 38, 10: *ā́ dadhikrā́ḥ — sū́rya iva jyótiṣāpás tatāna* (VII, 47, 4; X, 178, 3); V, 45, 10.

4) Anders Ludwig, Nr. 240 (vol. IV, p. 238).

5) — | *dvā́ dhā́nuṃ bṛhatīm apsv àntáḥ*
pavítravantā carataḥ punántā ||

Die beiden „Kälber der Virāj, die aus dem Meer aufstiegen", AV. VIII, 9 (S. 51), können nur Sonne und Mond in ihrem täglichen Aufgang sein. — Auch der Wind steht zum Wasser in enger Beziehung. Cf. vol. I, 444. 5. ṚV. I, 122, 3: *mamáttu vā́to apā́ṃ vṛṣaṇvā́n;* VII, 40, 6: *vṛṣṭíṃ párijmā vā́to dadātu;* X, 168, 3: *apā́ṃ sákhā;* TS. VII, 4, 20 c; TMBr. VII, 8, 1 und dazu AV. X, 8, 40: *apsv āsīn mātaríçvā právíṣṭaḥ, právíṣṭā devā́ḥ —.*

der Vers, welcher uns hierbei führt, ist einer Missdeutung nicht ausgesetzt. Ich sehe ab von VII, 49, 4, weil Agni Vaiçvānara hier nur neben andern Göttern steht[1]); wichtig ist dagegen VI, 8, 4:

apā́m upásthe mahiṣā́ agṛbhṇata
víço rā́jānam úpa tasthur ṛgmíyam /
ā́ dūtó agním abharad vivásvato
vaiçvānarā́ṃ mātaríçvā parāvátaḥ //

„im Schoosse der Wasser ergriffen ihn die Gewaltigen (Götter). Den König, den preiswürdigen, verehrten die Stämme. Als Bote Vivasvat's brachte Mātariçvan aus der Ferne Agni Vaiçvānara". Agni V. ist, wie sich zeigte, die Sonne, das Opferfeuer der Götter, an dem sie den Menschen teilhaftig machen, und der die Sonne auf der Opferstätte repräsentierende Āhavanīya. Gerade diese Agni Vaiçvānara als Synonym von Sūrya behandelnden Hymnen VI, 7—9, in deren Mitte unser Vers erscheint, lassen keinen Zweifel, dass es die Sonne ist, die die Götter im Schoosse der Wasser ergreifen[2]). Für *apā́m upásthe* steht VI, 9, 7, also wieder in derselben kleinen Sammlung, *támasi:*

víçve devā́ anamasyan bhiyānā́ḥ
tvā́m agne támasi tasthivā́ṅsam /
vaiçvānaró avatūtáye naḥ
ámartyo avatūtáye naḥ //

„alle Götter verneigten sich in Furcht vor dir, als du, o Agni, im Dunkel standest". Wir werden also auch an andern Stellen, wo nicht so sicher von A. Vaiçvānara, sondern allgemein von dem in den Wassern versteckten Agni gesprochen ist, den die Götter suchen, annehmen, dass damit

---

[1]) *yā́su rā́jā váruṇo yā́su sómo víçve devā́ yā́sūrjaṃ mádanti / vaiçvānaró yā́sv agníḥ prā́viṣṭas* — /.

[2]) Man vergleiche dazu den schon S. 144 [2] citierten Vers, dass die Götter den im Meer verborgenen Sūrya herbeischaffen, ein Vers, den man als Doublette des unsrigen bezeichnen kann.

ihr Opferfeuer, ihr Hotṛ, d. i. die Sonne gemeint ist[1]. Mir scheint, dass alle erreichbaren Tatsachen die Ansicht widerlegen, dass der in die Wasser geflohene Agni der Blitz sei.

In den bezeichneten Versen wechseln *apā́m upásthe* und *támasi* wie Synonyma. Der Gedanke, dass die Sonne in den Wassern verschwinde, ist nur in einem tropischen Lande mit einer Regenzeit recht erklärbar. Nur dort kann die Erzählung ersonnen werden, die wir Kauṣ. Br. XXV, 1 finden, „dass die Wasser Tapas übten und nach geübtem Tapas schwanger wurden. Daraus wurde im sechsten Monat die Sonne hier *(āditya)* geboren . . ‚aus dem Meer stieg auf die süsse Welle‘, so lautet das Ājyaçastra, denn ‚aus dem Meer‘, (d. i.) aus den Wassern geht er auf“.

Wenn daneben *támasi* steht, so kann sich allerdings auch das auf die dunkle Regenzeit beziehen[2]; aber es ist wie ich oben auseinandersetzte, wahrscheinlicher, dass bei *támas* sich eine Erinnerung an ältere Zeiten unter einem andern Himmel fortgeerbt hat und die Wintersonnenwende ursprünglich damit gemeint war (S. 82). Die Linien laufen hier so ineinander, dass eine klare Scheidung nicht mehr möglich ist, und ein Ineinanderfliessen der Anschauungen war um so eher möglich, als ja die Regenzeit am Anfang des Dakṣiṇāyana steht.

2. Im Holze.

Agni hat nicht nur im Wasser, sondern auch in den Pflanzen sein Versteck; wie die Götter finden ihn die Weisen

---

[1]) Cf. noch I, 146, 4: *dhīrāsaḥ padáṃ kaváyo nayanti — / síṣāsantaḥ páry apaçyanta síndhum āvír ebhyo abhavat sū́ryo nṝn //.* Hir. II, 3, 10: *sūryam ṛtam tamaso grāhyā yad devā amuñcann asṛjan vy enasaḥ.* ṚV. I, 117, 5: *sū́ryam ná támasi ksiyántam.*

[2]) Cf. ṚV. V, 59, 5: *sū́ryasya cákṣuḥ prá minanti vṛṣṭíbhiḥ (marútaḥ)*; 63, 4: *tám (sū́ryam) abhréṇa vṛṣṭyā́ gūhathaḥ*; X, 72, 7: *samudrá*

in Wasser und Holz. V, 11, 6: *tvám agne áṅgiraso gúhā hitám ánv avindañ chiçriyāṇáṃ vánevane*[1]). Es werden, wie sich zeigte, Wasser und Pflanzen verbunden: „in den Wassern, o Agni, ist dein Sitz. Du hängst dich an die Pflanzen“[2]).

Wie kommt Agni auf die Erde? Es liegt nahe, im Blitz den Überbringer des himmlischen Feuers zu sehen, und diese Ansicht erhält ihre Begründung durch den Hinweis auf das Holz eines vom Blitz getroffenen Baumes, das neben anderem zur Anlegung der Flamme dient (S. 85), sowie auf die Herstellung des Reibzeuges aus dem Holze eines Açvatthabaumes[3]). Nicht alle Bäume sind dem Blitzschlag in gleicher Weise ausgesetzt[4]); der Açvattha scheint

---

á gūlhám sū́ryam, s. S. 144 [1]; MS. IV, 12, 5 (194, 3): *sūryo apo vigāhate raçmibhir vājasātamaḥ — /.* Rāmāy. (Nirṇaya Sāg. Pr. ed.) II, 119, 22 (I, p. 441): *vanaṃ praviveça — sūrya ivābhramaṇḍalam.*

[1]) Vgl. noch I, 67, 9; 141, 4; II, 1, 14; III, 55, 4. 5; VII, 4, 5; X, 1, 2 u. s. w. (cf. S. 143 [2], Oldenberg und Macdonell 91). — Wir haben also eine Zwei-, und wenn wir den Feuerstein hinzunehmen, eine Dreiteilung. ṚV. II, 1, 1 erwähnt 1. *adbhyaḥ*, 2. *açmanaḥ*, 3. *vanebhyaḥ*, *oṣadhībhyaḥ*. Hierzu käme in einigen wenigen Fällen noch der *jāṭharāgni*. Dieser aber und der Feuerstein spielen im ṚV. keine Rolle; wir können also für unsere Zwecke bei der Zweiteilung von „Wasser“ und „Holz“ bleiben.

[2]) VIII, 43, 9: *apsv àgne sádhiṣ ṭáva saúṣadhīr ánu rudhyase* (cf. S. 142); III, 2, 11: *jinvate jaṭháreṣu prajajñivān — citréṣu* bezieht sich nicht auf verschiedene Menschen, sondern Pflanzen („das Pflanzeninnere“). Agni ist *víbhṛta óṣadhīṣu* ṚV. X, 1, 2. (Wohl verschieden von den des Nachts leuchtenden Pflanzen der späteren Litt. Kumārasaṃbh. I, 10 und Stenzler zur Stelle).

[3]) Zur Erklärung erzählt TBr. I, 1, 3, 9: *açvorūpaṃ kṛtvā so 'çvatthe saṃvatsaram atiṣṭhat*; ähnlich I, 2, 1, 5.

[4]) Unser populärer Spruch:

„Vor den Eichen musst du weichen,
Vor den Fichten musst du flüchten,
Doch die Buchen musst du suchen“

hat durch die Forschung Bestätigung erfahren, s. C. Müller, Himmel und Erde, vol. VIII, 172: „alle neueren Beobachtungen stimmen . . . darin überein, dass unter gleichen äusseren Verhältnissen, z. B. im gemischten Bestande, Buchen sehr selten, Eichen aber unverhältnismässig häufig

aber auf den Blitz Anziehungskraft geübt zu haben und feuergefährlich gewesen zu sein. In den Vorschriften über den Hausbau (Gobh. IV, 7) heisst es, dass man im Osten den Açvattha meiden solle, denn von diesem, dem Āditya geweihten Baume drohe Feuersgefahr. Ob bei andern zum Anlegen des Feuers gewählten Holzarten derselbe oder ein anderer Grundgedanke mitspielt, vermag ich nicht festzustellen. Neben dem vom Blitz in einzelne Bäume übertragenen Feuer geht eine, ich möchte sagen, friedlichere Vermittlung her, auf die uns jene Verse hinweisen. Wie der Somasaft aus gewissen milchreichen Pflanzen gewonnen wird, so das Feuer aus gewissen feuerhaltigen Pflanzen oder Bäumen. Der Mond kommt zur Neumondszeit in diese Welt, dringt in Wasser und Pflanzen ein, und der Opferer sammelt ihn aus Wasser und Pflanzen (VMyth. I, 294. 5). So steigt auch das Feuer, wenn es aus dem Himmel „vom höchsten Vater“ hergebracht wird, in den Pflanzeu empor[1]). Es scheint, als ob im Regen dieser mysteriöse Übergang sich verwirkliche[2]). Oder es gibt noch einen dritten Weg für die Herabkunft des Feuers: Mātariçvan bringt das Feuer.

Blitzschlägen anheimfallen“. Nach den statistischen Aufnahmen der Fürstlich Lippe-Detmold'schen Forstverwaltung „ergibt sich als Mittel aus den zur Kenntnis gebrachten Blitzschlägen aus den Jahren 1879 bis 1890, dass etwa 56 Eichen, 3 bis 4 Fichten und 20 bis 21 Kiefern getroffen werden, ehe einmal eine Buche vom Blitzstrahl heimgesucht wird“. Dabei herrschen im Waldbestand die Buchen so vor, „dass auf 100 Bäume etwa 70 Buchen, 11 Eichen, 13 Fichten und 6 Kiefern kamen“. Über die physikal. Begründung l. c. 178.

[1]) Siehe Bergaigne I, 17 ff.; Oldenberg, Rel. d. V. 113, mit denen ich im Wesentlichen übereinstimme.

[2]) Man vgl. (nur als Analogon) Chānd. Up. V, 10, 6, wo die zur Wiedergeburt gelangenden als „Regen“ herabfallen, als Reis, Gerste etc. geboren werden.

I. Mātariçvan.[1])

Die Verse, welche von M. als Prometheus Indiens sprechen, sind zwar zahlreich genug, um ihn als Feuerbringer zu kennzeichnen, aber den natürlichen Ausgangspunkt seines Wesens hellen sie nicht auf. Agni wird Mātariçvan zuerst offenbar (*āvir bhū* I, 31, 3; 143, 2)[2]) oder M. holt ihn vom Himmel (*bhar, ā + nī*)[3]). Auch die Wurzel *math* wird verwendet[4]), oder *sam + idh* III, 5, 10:

yádī bhṛ́gubhyaḥ pári Mātaríçvā
gúhā sántaṃ havyavā́haṃ samīdhé //

An einer weiteren Stelle „schafft" er Agni zusammen mit anderen Göttern (*tatakṣur* X, 46, 9)[5]).

In der späteren Zeit ist M. stets der Wind. Diese Bedeutung ist nicht nur klassisch, sondern reicht bis an die Pforten des ṚV. heran; wir finden sie im Yajurveda[6]) und

---

[1]) Über die Etymologie siehe die bei Richter, IF. IX, 247 [4], verzeichnete Litteratur.

[2]) Sāy. u. a.: *vāyusaṃyogāt prajvalita ity arthaḥ.*

[3]) I, 93, 6: *ányáṃ divó mātaríçvā jabhāra*
ámathnād anyáṃ pári çyenó ádreḥ /
I, 128, 2: *yáṃ M. mánave parāváto*
deváṃ bhā́ḥ parāvátaḥ //

I, 60, 1; III, 9, 5: — *tiróhitam* / *áinaṃ nayan M. parāváto devébhyo mathitáṃ pári*; VI, 8, 4. Hierher auch III, 2, 13: *ā́ yám dadhé mātaríçvā diví kṣáyam* (den ‚nahm' M.).

[4]) I, 71, 4; 141, 3: — *gúhā sántaṃ M. mathāyáti*; 148, 1.

[5]) Die Beinamen M.'s im ṚV. geben keine Aufklärung: I, 96, 4: *puruvā́rapuṣṭi, svarvíd, viçā́ṃ gopā́* —; I, 148, 1: *viṣṭá;* 71, 4: *víbhṛta.*

[6]) VS. XI, 39: *Vāyu Mātariçvan;* TS. IV, 1, 4 [a]: *saṃ te vāyur mātariçvā dadhātūttānāyai hṛdayaṃ yad viliṣṭam* / *devānāṃ yaç carati prāṇathena tasmai ca devi vaṣaḍ astu tubhyam.* [Nicht sicher IV, 4, 12 n.] MS. II, 7, 4 (78, 7); III, 1, 5 (6, 22). Ait. Br. II, 38, 6: *pitā mātariçvety āha prāṇo vai pitā prāṇo mātariçvā* —. TĀr. III, 14, 2; IV, 42, 1.

selbst im Atharvaveda, hier nicht nur vereinzelt, sondern an mehreren ganz einwandfreien Stellen:

V, 10, 8: *bṛhatā́ mā́na ú́pa hvaye mātaríçvanā prāṇāpānaú* |

VIII, 1, 5: *túbhyaṃ vā́taḥ pavatāṃ mātaríçvā*
túbhyaṃ varṣantv amṛtāny ā́paḥ ||

X, 7, 2; 9, 26; XII, 1, 51:

yásyāṃ vā́to mātaríçvéyate
rájāṅsi kṛṇváṅç cyāváyaṅç ca vṛkṣā́n |
vā́tasya pravā́m upavā́m ánu vāty arcíḥ ||[1])

Es geht aus diesen Stellen, da darin von Vāyu Mātariçvan (YV.) oder Vāta Mātariçvan gesprochen wird, hervor, dass M. nicht ohne Weiteres ein Synonymum von Vāyu, Vāta, sondern eine besondere Gattung des Windes gewesen sein wird, über die nichts Näheres gesagt ist. Der angeführte Vers des AV., der zeigt, wie M. Staubwolken aufwirbelt und Bäume schüttelt, könnte an besonders starke Stürme, etwa Staubstürme denken lassen, wie sie Indien heimsuchen[2]); er steht nur zu vereinzelt, um M. in diesem Sinne sicher zu erklären[3]). Es muss genügen, dass Mātariçvan schon im AV. ein sicherer Name des Windes ist.

---

[1]) Wie die S. 144 [5] angeführten Parallelen zeigen, kann auch der „in die Wasser eingedrungene" Mātariçvan sehr gut als Wind gedacht sein.

[2]) Cf. Blanford, climates, p. 82: ... for an hour or more the air is calm, until violent gusts of cool air blow out in advance of the storm, raising clouds of dust. Sometimes these gusts blow with great force, blowing down trees or breaking their branches ... Crooke, North-Western Provinces, p. 52. Auch Kipling, plain tales, Tauchn. ed. S. 54. 57 kann als Illustration dienen: „the duststorm was on us and everything was roaring, whirling darkness" ... „now and again we rushed through the whirling, choking 'dust devils' in the skirts of the flying storm".

[3]) Ganz bei Seite kann TBr. II, 3, 9, 5 bleiben, wo der Ostwind als Prāṇa, der Westwind mit Pavamāna, der Nordwind mit Savitṛ erklärt und Mātariçvan der Südwind zugewiesen wird *(atha yad dakṣiṇato vāti mātariçvaiva bhūtvā dakṣiṇato vāti | tasmād dakṣiṇato vāntaṃ vidyāt* etc.). Das sind alles wohl künstliche Identifikationen. (Der Südwind ist im klass. Sanskrit der Frühlingsbote, Mālavikā ed. BSS. III, p. 63. Raghu

Wollen wir vor dem Ṛgveda stehen bleiben und die Bedeutung ‚Wind' ausschliesslich auf diese spätere Zeit, vom AV. an, beschränken? Die neuere Forschung neigt zu dieser Beschränkung, nach Oldenberg beruht die Bedeutung ‚Wind' auf ‚secundärer Spekulation' (122, 1). Ich glaube nicht, dass das richtig ist.

Mātariçvan bringt, reibt, entzündet im ṚV. das Feuer. Wenn M. im AV. sicher ein Name des Windes ist, so liegt kein Grund vor, das Wort in diesen Stellen des ṚV. anders als auf den Wind zu beziehen. Die enge Beziehung zwischen Wind und Feuer liegt ja in der Natur beider Elemente: *agner hi vāyuḥ kāraṇam, vāyor agnir iti* [1]). ‚Agnir folgt Vāyu nach', heisst es MS. III, 1, 10 (13, 12) [2]). Wenn die Feuer ausgehen und die neue Flamme schnell gerieben dem Wind entgegen geführt wird, bringt man Vāyu eine Spende (Kāt. XXV, 10, 20). Agni ist ṚV. I, 58, 5; 141, 7: *vā́tacodita;* I, 58, 4 u. s.: *vā́tajuta;* X, 91, 7: *vā́topadhūta iṣitá* [3]). Danach scheint es weder gewagt noch schwierig, auch den ṛgvedischen Mātariçvan, der das Feuer aus der Ferne bringt oder entzündet, als Windgott zu erklären: „the production of fire by means of friction is a discovery which would naturally occur to jungle races, who must have constantly

---

gewinnt die Herzen des Volkes wie der laue Südwind, Ragh. IV, 8. Cf. auch Kum. Saṃbh. III, 25 Comm. Davon kann hier nicht die Rede sein.)

[1]) Sāyaṇa zu ṚV. I, 95, 2 aus der Çruti.

[2]) *çvetaṃ vāyave niyutvate ālabheta tejaskāmo, vāyur vā agnes tejas* / *tasmād vāyum agnir anveti* —.

[3]) Cf. noch IV, 7, 11: *sadyó jātásya dádṛçānam ójo yád asya vā́to anuvā́ti çocíḥ* (VII, 3, 2); aus der späteren Litteratur Ragh. III, 37: *vibhā́vasuḥ sārathineva vāyunā;* Manu I, 77: *vāyor api vikurvāṇād virociṣṇu tamonudaṃ jyotir utpadyate bhāsvat tad rūpaguṇam ucyate* u. s. w. („Manchmal wird Anila, der Wind, sein Vater genannt", M. Müller, Phys. Religion, S. 192; cf. Holtzmann, Agni n. d. Vorstell. d. Mbh. 15.18.) Als Beispiel für die Geläufigkeit der Anschauung von der Erzeugung des Feuers durch den Wind vergleiche man den Tropus Çiç. XI, 17: — *viviktair mātariçvāvacūrṇya jvalayati madanāgniṃ mālatīnāṃ rajobhiḥ* /.

seen it occur by the ignition of the bamboo stalks rubbed together by the blasts of summer" [1]). Dazu passen auch andere Verse. Zu ṚV. IX, 67, 31: *sárvaṃ sá pūtám açnāti svaditáṃ mātaríçvanā* ist MS. IV, 5, 8 (75, 6) zu vergleichen: *sa vāyur abravīd aham va etaṃ somaṃ svadayiṣyāmi* [2]); Çat. Br. IV, 1, 3, 6 ff.

Einige andere Verse, die Mātariçvan direkt zu einem Namen Agni's machen, scheinen allerdings Schwierigkeiten zu erheben. Hierher gehört u. a. I, 164, 46, der bekannte, gewöhnlich (mit zweifelhaftem Rechte) in pantheistischem Sinne gedeutete Vers, wonach „die Weisen ein Wesen auf vielfache Weise bezeichnen, es Agni, Yama, Mātariçvan nennen"; ferner I, 96, 4 und III, 5, 9:

mitró agnír ī́ḍyo mātaríçvā
á dūtó vakṣad yajáthāya devā́n //

sowie der schon mehrfach genannte Vers III, 29, 11, der, was er auch im Einzelnen bedeute, Tanūnapād, Narāçaṅsa, Mātariçvan als drei Formen Agni's nennt. Aber im Ganzen ist die Zahl solcher Verse nicht gross und das im PW. gegebene Verzeichnis jedenfalls erheblich zu reduzieren [3]).

Es ist nun die Frage, ob wir den Wind oder eine bestimmte Art des Windes als eine Form Agni's erklären können. Obwohl bei dem geringen Material nur Vermutungen angebracht sind, scheint die Möglichkeit hierzu keineswegs ausgeschlossen. Es ergab sich früher (S. 60. 94), dass im Dakṣiṇāgni, dessen Herd zwei verschiedene Formen haben

---

[1]) Crooke, pop. rel. [2], II, 194.

[2]) ṚV. X, 114, 1 steht M. in Beziehung zu den zwei Gharma's: *táyor júṣṭiṃ mātaríçvā jagāma.* Sāy. deutet die beiden Gharma's als Agni und Āditya. Ich wage keine Deutung des Verses, möchte aber auf TS. I, 1, 3 b: *mātariçvano gharmo 'sīti* hinweisen und auf TBr. III, 2, 3: *mātariçvano gharmo 'sīty āha / antarikṣaṃ vai mātariçvano gharmaḥ* (TS. Comm.: *he kumbha, vāyoḥ saṃcārasthānapradānena dīpako 'yam antarikṣalokas tadrūpas tvam asi*); also auch hier dürfte M. der Wind sein.

[3]) Siehe Oldenberg 122 [1] und Macdonell s. v.

kann, zwei Gestalten zusammenfliessen, Vāyu einer- und Candra andrerseits; wir sahen, dass die indischen Gelehrten selbst verschiedener Meinung darüber waren, ob man den Wind als Agni ansehen dürfe oder nicht. Die Maruts werden mit Feuern verglichen[1]). Wir finden auch vereinzelt Stellen in der Brāhmaṇalitteratur, die Vāyu mit Agni direkt oder indirekt gleichsetzen. TS. II, 1, 1 heisst es von Vāyu: *sainam (devatā) īçvarā pradaha iti*[2]); TBr. III, 10, 11, 7: *sa vā eṣo 'gnir apakṣapuccho vāyur eva / tasyāgnir mukham —;* Ait. Br. II, 34, 3: *agniḥ suṣamid iti çaṅsati, vāyur vā agniḥ suṣamid, vāyur hi svayam ātmānaṃ saminddhe svayam idaṃ sarvaṃ yad idaṃ kiṃca*; III, 4, 3: *sa yad agniḥ pravān iva dahati tad asya vāyavyaṃ rūpam;* Çat. Br. VIII, 3, 2, 1: *atha viçvajyotiṣam upadadhāti / vāyur vai madhyamā viçvajyotir vāyur hy evāntarikṣaloke viçvam jyotiḥ* —. Ich will diesen Stellen aber besonderen Wert nicht beilegen; sie mögen von Identifikationslust nicht frei sein und kommen an Gewicht der S. 94 [1] citierten nicht gleich, wonach die einen Agni als Vāyu verehrten, die andern nicht. Wir werden wohl nicht weiter kommen als bis zu der Meinungsverschiedenheit der alten Gelehrten, und müssen es, wenn jene Beweise nicht als ausreichend angesehen werden, dahin gestellt sein lassen, ob wir den Wind unter dem Namen Mātariçvan auch als eine Form des Feuers im ṚV. ansehen wollen oder nicht. Einen sicheren Grund dagegen vermag ich nicht zu finden.

---

[1]) V, 87, 6: *çuçukvā́ṅso nā́gnáyaḥ;* 7: *agnáyo yathā;* VI, 66, 2: *yé agnáyo ná çóçucan* —.

[2]) Sāy. (der die Sache etwas verschiebt): *vāyau kṣipraṃ vāti sati jājvalyamāno 'gnir gṛhān dahan loke dṛçyate / ato 'gnidvārā vāyor dāhakatvam.*

Es bliebe noch übrig, über Agni in seiner Verbindung mit Indra, den Maruts und einigen andern Göttern zu sprechen; es wird besser sein, davon zu handeln, wenn in vol. III diese selbst zur Erörterung gekommen sein werden. Für die Exegese der Agnilieder ergibt sich aus dem Vorhergehenden eine wichtige Folgerung. Die Gedanken der Dichter gehen nicht nur vom himmlischen Agni auf den irdischen über und umgekehrt, sondern verweilen auch bei den drei Feuerstätten und seiner dreifachen Geburt. Es wird, wenn wir uns das vor Augen halten, erleichtert werden, den scheinbaren Gedankensprüngen der Dichter zu folgen, welche, wie ich glaube, je nach den Bedürfnissen des Kultus bald die eine, bald die andere Form des Feuers oder seiner himmlischen Vertreter schildern. Die Exegese wird den Versuch machen müssen, die einzelnen Momente genauer, als sie bisher vermochte, zu unterscheiden.

Anhang.

Über einige Geschlechter des Feuerkultus.

Bei dem Pravara (S. 58) sahen wir zwei Namen hervortreten, Manu und Bharata, letzteres der Name eines alten Stammes, als dessen Ahnherr Agni hier gilt. Zwei andern Namen begegnen wir im Bereich des Adhvaryu-Rituals, den Bhṛgu's und Aṅgiras. Wenn die Puroḍāçatäfelchen auf den Herd gestellt sind und mit Kohlen bedeckt werden, wünscht man, dass sie glühend werden sollen „durch der Bhṛgu's, der Aṅgiras' Tapas" [1]).

Dieselben Namen erscheinen beim Agnyādhāna. Das flammende Feuer wird *yatharṣi* auf den neuhergerichteten Herd gestellt, und nach Āp. V, 11, 7 setzt es ein Āṅgirasa *aṅgirasāṃ tvā devānāṃ vratena*, ein Bhārgava *bhṛgūṇāṃ tvā devānāṃ* [2]) *vratena* auf diesen Platz. Für die, welche keinem dieser beiden Gotra's angehören, treten die Āditya's ein; ein Rājan beruft sich auf Varuṇa, ein Rājanya auf Indra u. s. w. [3]).

1) VS. I, 18; TS. I, 1, 7 1; TBr. III, 2, 7, 6; MS. IV, 1, 8 (p. 10, 10).

2) Mahādeva zu Kāt. IV, 9, 1 verwirft bei den Bhṛgu's den Zusatz *devānām;* andere Texte (TBr. I, 1, 4, 8) kennen ihn in der gleichlautenden Formel nicht und geben nur den Āditya's das Prädikat der Göttlichkeit.

3) Rituallitt. 107; MS. I, 6, 1; TBr. I, 1, 4 (p. 11).

1. Die Aṅgiras.

Wer sind die Aṅgiras? Nach meiner Meinung hat Ludwig völlig das Richtige getroffen, wenn er (III, 138) „den Schluss zieht, dass sie wirklich einen Verband bildeten, dass es Aṅgirasas wirklich gab“, und hinzufügt, „dass wir deshalb nicht an einen persönlichen Aṅgiraḥ zu glauben nötig haben, der einmal gelebt haben sollte, versteht sich von selbst“.

Es wäre an sich möglich, dass ‚Aṅgiras‘ ein Name von Göttern war, die zu Heroen herabsanken, es ist aber auch umgekehrt denkbar, dass sie aus der Mitte vedischer Geschlechter zum Himmel emporstiegen. Die oft hervortretende Erwähnung eines Gotra der Aṅgiras darf bei der Erwägung dieser Fragen nicht ausser Acht gelassen werden. Wir begegnen Angehörigen dieses Geschlechtes oder Stammes unter den Dichtern des ṚV., ‚Hiraṇyastūpa‘, ‚Savya‘, ‚Kutsa‘, im Ganzen kennt die Anukramaṇikā gegen 45 verschiedene Namen von Männern, die sich nach diesem Gotra benennen [1]). Davon ist eine ganze Reihe erfunden oder mythisch, aber es geht nicht an, sie alle in das Reich der Phantasie zu verweisen; wir wissen, dass Vāmadeva, die Kaṇva's u. a., auch die Maudgalya's [2]) sich zu den Aṅgiras zählten, und Bergaigne hat den Gedanken ‚d'une liturgie primitive commune à toute la famille des Aṅgiras‘ ausgesprochen [3]). Aṅgiraso steht neben Vessāmitto, Yamataggi, Bhāradvājo (Vin. Piṭ. vol. I, p. 245) [4]). Buddha wird (als Gautama) ein

---

[1]) Cf. Weber, Episches im Vedarit., SPAW. 1891, 812 (46). — Bloomfield, SBE. XLII, xxv.

[2]) Wilson, Sel. W. IX, 145 [2]; Simon, Ved. Schulen, 11 [2]; Weber, Verzeichnis I, 55.

[3]) Rech. sur l'histoire de la Lit. Ved. 192 [1].

[4]) Vgl. die Aufzählung der Stammväter AV. IV, 29.

Aṅgiraso genannt (Vin. Piṭ. vol. I, p. 25 u. s.)[1]. Gṛtsamada Çaunaka war einst ein Āṅgirasa Çaunahotra und wurde ein Bhārgava Çaunaka[2], wechselt also seine Familie, wie Çunaḥçepa, der aus dem Geschlecht der Aṅgiras, dem der grausame Ajīgarta Sauyavasi angehört, in das des Bharaters Viçvāmitra überging. Ein Āṅgirasa ist der von den Menschen durchbohrte Bṛhatsāman (AV. V, 19, 1). Saṃvarta Āṅgirasa weiht den Marutta Āvikṣita (Ait. Br. VIII, 21, 12) beim Rājasūya. Nach dem Beispiel des Hiraṇyastūpa Āṅgirasa ruft der Dichter von X, 149, 5 Gott Savitṛ an.

Den Angaben der Brāhmaṇas über den Wettstreit zwischen Aṅgiras und Āditya's, zwischen Deva's und Asura's und ähnlichen Gegensätzen ist bisher wenig Aufmerksamkeit gewidmet worden; es wird nach meiner Meinung für die Zukunft nötig sein, auch dieses Material zu sammeln, um zu prüfen, ob sich in der Spreu nicht einige Körner finden. Man wird bei Verfolgung derartiger Angaben, wie viele darunter auch wertlos und ätiologisch sein mögen, doch, wie ich glaube, zu der Wahrnehmung kommen, dass dem Gotra der Aṅgiras gewisse Eigentümlichkeiten und Sagen zukamen, die andere Familien nicht gekannt oder wenigstens nicht ausgebildet zu haben scheinen. So besitzen sie ausser dem schon dem AV. (XVIII, 4, 8) bekannten Aṅgirasām ayana, von dem später noch zu sprechen sein wird, ein besonderes *dvirātra*, das aus einem Jyotiṣṭoma Agniṣṭoma und einem Sarvastoma Atirātra mit gewisser Anordnung der Stoma's besteht[3]. Es ist von dem Dvirātra verschieden, das die Kāpeyapriester (Priester aus dem Kapigotra) für König Citraratha brachten, ebenso von einer dritten Form, mittels der Kāpivana Bhauvāyana sich von seiner Krankheit befreite.

---

[1]) Cf. JPTS. 1888, p. 1. 2. Ein Gotama ruft ṚV. I, 78, 3 *aṅgirasvat*.

[2]) Cf. Macdonell, Festgruss f. Roth, 108.

[3]) TMBr. XX, 11, 1; TS. VII, 1, 4, 1. ‚Haviṣkṛt' und ‚Haviṣmat' erfanden es.

Bei Herstellung der Agniciti, ferner, werden die 21 Hiraṇyeṣṭakā's[1]) unter Hinweis auf die Art der Aṅgiras aufgestellt: *tayā (prajāpati-) devatayāṅgirasvad dhruvā-sīda*[2]) lautet die Formel dabei[3]). Auch sonst noch hat das Ritual gerade der Agniciti vieles der Praxis der Aṅgiras entlehnt. Das Grabscheit, mit dem man die zur Ukhā nötige Erde gräbt, wird *aṅgirasvat* genommen, der Thon *aṅgirasvat* gegraben, ebenso getragen (TS. IV, 1, 2. 3) u. s. w., so dass an der Ausbildung dieser Ceremonien ihnen ein erheblicher Anteil zugekommen zu sein scheint[4]). Als Sāmasänger sind die Aṅgiras schon dem ṚV. bekannt. X, 108, 8 gehören sie zu den *ṛ́ṣayaḥ sómaçitāḥ;* I, 107, 2: *áṅgirasāṃ sā́mabhiḥ stūyámānāḥ;* X, 78, 5: *viçvárūpā áṅgiraso ná sā́mabhiḥ*. Mit dem *āṅgūṣya sāman* fanden sie einst die Rinder, I, 62, 2. Sie sind an der Öffnung des Felsens oder Kuhstalles beteiligt und Indra's Gehilfen I, 51, 3; 62, 3; 71, 2; 132, 4; II, 11, 20; 20, 5; IV, 2, 15; 16, 8; 51, 4; V, 45, 8; VI, 17, 6; 18, 5 u. a.[5]). Die vedische Terminologie braucht in Bezug auf sie ausser Sāman die Nomina: *ucátha* II, 20, 5; *gír* I, 121, 1; *arká, bráhman* VI, 65, 5[6]); *ráva* I, 71, 2, und

---

[1]) Und andere; s. TS. V, 4, 2, 3; TBr. III, 10, 1, 2; 11, 6, 2.

[2]) TBr. III, 11, 1, 1 ff.; MS. II, 13, 20 (166, 10).

[3]) Ebenso hat einst Prajāpati, als er die Erde zur Iṣṭakā machte und hinsetzte, diese angeredet. TS. V, 5, 2, 3. Es scheint hier auf einen kosmogonischen Mythus angespielt zu sein.

[4]) Für einzelne andere Gebräuche werden sie ebenfalls als Autorität angeführt, z. B. TS. V, 4, 2, 3; 3, 2; VI, 2, 6, 2; MS. III, 8, 4 (98, 20). TĀr. III, 8 werden für Agni ‚Yajus‘, für Indra ‚Ukthāmada‘, für Savitṛ ‚Stoma's‘, für Mitrāvaruṇau die ‚Āçis‘, für die Aṅgiras die *dhiṣṇyā ‚agnayaḥ‘* als charakteristisch angegeben. Cf. ihre Benennung *iddhā́gnayaḥ* ṚV. I, 83, 4.

[5]) Siehe oben S. 31. Ein *aṅgirasāṃ goṣṭha* genanntes Sāman kennt TMBr. XIII. 9, 24.

[6]) Brahman noch einmal in demselben Maṇḍala VI, 35, 5: *āṅgirasā́n bráhmaṇā vipra jinva.* Man vgl. dazu die Worte AV. VIII, 10, 25: *tāṃ (dhenum) bṛhaspatir āṅgiraso 'dhok tāṃ brahma ca tapaç cādhok.*

die Verba: *arc* I, 62, 2; II, 17, 1; III, 31, 7; *gṛ* I, 62, 5; II, 15, 8; IV, 16, 8 etc.; *nu* IV, 3, 11; V, 45, 8; *ribh* X, 92, 15; *vad* VI, 18, 5. Die spätere Tradition befindet sich mit dem ṚV. ganz in Übereinstimmung. Wie die Aṅgiras der Vergangenheit, so singen auch ihre Nachkommen. Eine grosse Reihe von Sāmans wird in der späteren Litteratur auf einzelne Namen dieses Geschlechtes zurückgeführt; das zeigt sich ganz besonders im TMBr., und wenn auch unter den dort aufgeführten Namen eine ganze Anzahl auf Fiktion beruht, so ist doch auch dort kein Grund vorhanden, sie sämtlich als erfunden zu betrachten. Ich habe aus diesem Text folgende verzeichnet und gebe sie hier wieder, ohne die Frage, welche fingiert, welche historisch sind, vorläufig zu entscheiden[1].

Ayāsya XIV, 3, 22 isst die Speise den Āditya's weg und rettet sich mit Sāmans; XVI, 12, 4 waltet er als Udgātṛ der Āditya's, und als er beim Adyasutyā-Tage das weisse Sonnenross als Opferlohn empfängt, wird er schwach und rettet sich mit gewissen Sāmans[2]. A. gilt auch nach der Anukramaṇī als Verfasser von ṚV. IX, 44—46 und X, 67. 68. Die beiden letzten sind Bṛhaspati gewidmet und feiern zugleich die diesem beistehenden Aṅgiras. A. wird im ṚV. selbst erwähnt I, 62, 7 (?); X, 67, 1[3]; 108, 8 (wo er neben Aṅgiras' und Navagva's steht): er ist einer der mythischen Stammväter des Aṅgirasgeschlechts.

---

tad brahma ca tapaç ca saptarṣaya upa jīvanti. AV. X, 7, 18. 34 sind sie das Auge des Brahman. Im ṚV. ist Brahmaṇaspati mit bemerkenswerter Häufigkeit ein Aṅgiras genannt (VMyth. I, 425). Nach der Kāñchīpura-Pallava-Inschrift stammt der Weise Aṅgiras aus Brahmans Geist und von ihm stammt Bṛhaspati (Hultzsch, SII. I, 13; II, 3, p. 354).

[1]) Cf. auch ISt. I, passim, III, 459.

[2]) Cf. noch XI, 8, 10; Çat. Br. XIV, 4, 1, 21; Jaim. Br. II, 7, 10. In der Çunaḥçepa-Erzählung ist er der Udgātṛ bei dem mythischen Rājasūya. Ait. Br. VII, 16.

[3]) *imā́ṃ dhíyaṃ saptáçīrṣṇīṃ pitā́ na ṛtáprajātāṃ bṛhatī́m avindat turī́yaṃ svij janayad viçvájanyo 'yā́sya ukthám índrāya çáṅsan.*

Akūpārā (āṅgirasī)[1] IX, 2, 13. 14 und *Akūpāraḥ kaçyapagotra ṛṣiḥ* XV, 5, 30. *Uttāna* I, 8, 11 erhält das Unbelebte zum Geschenk[2]). *Karṇaçravas* XIII, 11, 14. *Kruñc, Kruñca*[3]) XIII, 9, 10; 11, 19. 20; XIV, 11, 29; TBr. II, 6, 1, 2 u. s. *Go* XVI, 7, 7. *Ghora*[4]) Kauṣ. Br. XXX, 6. *Tiryañc* XII, 6, 12 (wehrt die Rakṣas ab, die den Aṅgiras auf dem Wege zum Himmel nachfolgen, wie Harivarṇa sie abwehrte VIII, 9, 2). *Dāvasu* XV, 5, 14. *Nṛmedhas* VIII, 8, 22 feiert ein Sattra, wird dabei mit Hunden gehetzt und wendet sich mit Sāmans an Agni. *Paṣṭhavah* XII, 5, 11. *Yuktāçva* XI, 8, 8. *Vyaçva* XIV, 10, 9. *Çammad* XV, 5, 11. *Çiçu* (nennt die Manen immer *'putraka)* XIII, 3, 24. *Çukti* XII, 5, 16. *Çnuṣṭi* XIII, 11, 21. 22. *Haviṣkṛt* und *Haviṣmat* XI, 10, 9. 10[5]); XX, 11, 3; TS. VII, 1, 4, 1.

Es ist deutlich, dass von diesen Namen nur ein kleiner und noch nicht festzustellender Teil historischen Wert hat; es ist aber ebenso klar, dass die an manche dieser Namen geknüpften Dinge ein historisches Geschlecht voraussetzen. Man sieht, dass es sich nirgends um Götter handelt, die strafen, belohnen oder Gesetze vorschreiben, sondern um Menschen, an die sich die Erfindung gewisser Gebräuche oder die Sage hängt, die aber durchaus auf dieser Erde stehen.

Der ṚV. nennt in seinem Totenliede X, 14 Yama mit

---

[1]) Oertel, contrib. I, 26 ff.

[2]) TBr. II, 2, 5, 3 erhält er einen Lastwagen, Manu einen *talpa;* II, 3, 2, 5 (479) nimmt er alles in Empfang; TĀr. III, 10, 2. 3.

[3]) Deutlich mythisch. Er trinkt Milch aus dem Wasser. Cf. Oertel, Contributions II, p. 103. Lanman, JAOS. XIX, 2, 157.

[4]) Nach Chānd. Up. III, 17, 6 ist Kṛṣṇa Devakīputra ein Schüler des Ghora Āṅgirasa. Ein Kṛṣṇa Āṅgirasa gilt als Verf. von ṚV. VIII, 85. Ghora — ein Beiwort der Aṅgiras — scheint als N. propr. eine Abstraktion zu sein (*ghora āṅgirasa* steht gegenüber *bhiṣaj ātharvaṇa;* Bloomfield, SBE. XLII, XXI), aber sicher ist das nicht. — Cf. Weber, ISt. I, 290.

[5]) Manu III, 198 heissen die *haviṣmantaḥ ,aṅgirasutāḥ';* als Vorfahren der Kṣatriya's werden die *havirbhuj* ib. 197 angesehen.

den Aṅgiras zusammen[1]); daneben stehen andere Namen, Vairūpa's, Kavya's, Navagva's, Atharvans, Bhṛgu's, sämtlich Wesen, die der Götterwelt nicht angehören. In dem AV. gehen die „*áṅgirasaḥ sukṛ́taḥ* auf dem Wege des *ṛtá*“ (XVIII, 4, 3), sie heissen *sukṛ́t*, wie die Opferer in dem 7. Verse desselben Liedes. Ṛ̣V. X, 14, 6 werden *áṅgiraso naḥ pitáraḥ* erwähnt[2]); „sie gingen zum Himmel“ wird AV. VIII 1, 61 von ihnen gesagt[3]). Das Lied Ṛ̣V. X, 62 feiert sie als Manen und kosmogonische Macht. Mit Opfer und Dakṣiṇā ‚geschmückt‘ haben sie Indra's Freundschaft und Unsterblichkeit erreicht, als Väter die Rinder aus dem Versteck getrieben, durch das Ṛta ‚*parivatsaré*‘ den Vala gespalten, die Sonne emporsteigen lassen und die Erde ausgebreitet. V. 4 werden sie als *dévaputrā ṛṣayaḥ* angeredet. Damit stehen wir inmitten des Manenkultus. Aṅgiras und Pitaraḥ sind, wie ihre Nebeneinanderstellung ergibt[4]), zwar nicht identisch — TBr. II, 1, 1, 1 stehen sie sogar im Gegensatz —, aber sie sind ein Teil von den Manen, das Spezielle im Gegensatz zum Allgemeinen, sie sind die Vorfahren eines bestimmten Stammes oder wenigstens eines Gotra. Auf eine gens führt vielleicht auch Ṛ̣V. I, 121, 3, der von den *viçaḥ* der Aṅgiras spricht, doch macht die Deutung des Verses Schwierigkeiten[5]). Der *pū́rvo áṅgirāḥ* X, 92, 15 ist kein wirkliches Wesen, sondern ein abstrahierter mythischer Ahnherr, wie Manu einer ist[6]).

---

[1]) V. 3: *mā́talī kavyaír yamó áṅgirobhir bṛ́haspátir ṛ́kvabhir vāvṛdhānáḥ*; v. 5: *áṅgirobhir ā́ gahi yajñíyebhir yáma vairūpaír ihá mādayasva.* Cf. auch Āp. I, 8, 4 (p. 28): *yamāya aṅgirasvate pitṛmate*; Hir. II, 10, 7 etc.

[2]) *áṅgiraso naḥ pitáro návagvā átharvāṇo* etc. Cf. dazu Ṛ̣V. I, 62, 2: *yénā naḥ pū́rve pitáraḥ padajñā́ árcanto áṅgiraso gā́ ávindan*, sowie I, 71, 2.

[3]) *prá bhūrjayo yáthā pathā́ dyā́m áṅgiraso yayúḥ.*

[4]) Ṛ̣V. VIII, 40, 12: *pitṛvát, mandhātṛvát, aṅgirasvát.*

[5]) *nákṣad dhávam aruṇī́ḥ pūrvyáṃ rā́ṭ turó viçā́m áṅgirasām ánu dyū́n.*

[6]) AV. XIX, 54, 5: *kālé 'yam áṅgirā divó 'tharvā cā́dhi tiṣṭhataḥ* ist der Veda wohl selbst gemeint (cf. v. 3).

Es scheint, dass der Kult der Manen im Aṅgirasgotra zu besonderer Geltung gekommen ist. Darauf führt, ausser dem ihnen X, 108, 10 beigelegten Epitheton *ghorá*, die enge Beziehung ihres Namens zum *abhicāra*. In den Atharvatexten werden Atharvans und Aṅgiras so unterschieden, dass jenen das *bhaiṣajya*, *çānta*, diesen der *abhicāra* zukommt[1]). Ein *āṅgirasaḥ purohitaḥ* ist *adhyakṣa*, Leiter, bei der Beschwörung AV. X, 1, 6. Von *āṅgirasī kṛtyā* spricht AV. VIII, 5, 9; XII, 5, 52 (?). Das Zauberfeuer ist *āṅgirasa agni* Kauç. XIV, 30 u. a. m.[2]). Wenn man erwägt, dass beim Zauber ganz wie beim Manenkult der Opferer sich nach Süden wendet und die Handlungen von rechts nach links verlaufen[3]), so ist es einleuchtend, woher bei den Aṅgiras die nahe Verbindung mit den Zauberkünsten und ihre enge Beziehung zu Bṛhaspati stammt (I, 425). Ihm teilt man unter den Göttern das Beiwort *aṅgiras* mit beachtenswerter Häufigkeit zu[4]), *Bṛhaspati Āṅgirasa* und die *ṛṣayo brahmasaṃçitāḥ* stehen in dem gegen das feindliche Heer AV. XI, 10, 10 ff. gerichteten Zauber zusammen: das Manenfeuer und sein himmlisches Vorbild sind der Ausgangspunkt dieser Verbindung (II, 103). Weder bei den Bhṛgu's noch bei den Atharvans können wir Ähnliches beobachten. Es scheint, dass der Manenkult bei diesen nicht in gleicher Weise im Vordergrunde stand.

---

[1]) Cf. Rituallitt. 169 und Bloomfield, PAOS. XVII, 180; SBE. XLII, XVIII.

[2]) Cf. Kauç. XLVII, 2, 2 ff. und bes. Bloomfield, SBE. XLII, XXIII. — Es ist unverständlich, dass AV. XVIII, 4, 8 zum *aṅgirasām ayanam „pūrvo agnir‘*, zum *ādityānāṃ „gārhapatyaḥ‘* gestellt wird.

[3]) Rit. 174; Caland, een indogermaansch Lustratiegebruik, p. 2.

[4]) Ausserdem natürlich Agni, vereinzelt Uṣas *aṅgirastamā* (Buch VII). Indra, ihr Gönner und Helfer, heisst zwar nicht *aṅgiras*, aber zweimal *aṅgirastama*. Sonst finde ich, abgesehen zunächst von den Āditya's, nur noch Vaiçvānara einmal im Zusammenhang mit ihnen genannt (AV. VI, 35, 3).

Es gibt noch weitere Züge, die der Tradition der Aṅgiras besonders, wenn auch nicht ausschliesslich, eigentümlich zu sein scheinen. So das *tapas*. Der Formel, mit der die Puroḍāça-Täfelchen angesetzt werden, ist oben gedacht worden: *bhṛgūṇām, aṅgirasām tapasā tapyadhvam*. Im ṚV. schon ist gesagt, dass sie *tapas* üben und dadurch die Rinder schaffen [1]). TMBr. XV, 9, 9 erzählt, dass die Aṅgiras durch ihre Kasteiung in Glut geraten und durch ein Sāman Regen bewirken; nach TBr. II, 1, 1, 1 bringen sie (mittels der Kārīrīṣṭi) Regen und damit die Pflanzen für ihre Kuh hervor [2]). Bei Erklärung des Opferbades wird TS. VI, 1, 1, 2 erzählt, dass die Aṅgiras auf dem Wege zum Himmel *dīkṣā* und *tapas* ins Wasser warfen [3]) — alles Familiensagen, die von demselben Grundgedanken ausgehen.

Die ‚Kuh', welche sie nach TBr. II, 1, 1, 1 besitzen, ist ein weiteres Motiv ihres Sagenschatzes; ṚV. I, 139, 7 heisst es, dass die Götter sie ihnen schenkten [4]).

Der Gürtel, den der Opferer bei der Somaweihe umlegt, heisst in dem die Handlung begleitenden Spruch *āṅgirasī* [5]).

An die mit dem Aṅgirasritual eng verbundene Agniciti scheint eine besondere, den Aṅgiras eigentümliche Sage

---

[1]) X, 169, 2; TS. VII, 4, 17 b.

[2]) Sie stehen an dieser Stelle in feindlichem Gegensatz zu den Pitaraḥ, die die Kräuter vergiften und einen Anteil am Opfer wünschen. Die Pflanzen heissen AV. VIII, 7, 17 *āṅgirasīḥ*; XI, 4, 16 *ātharvaṇīr āṅgirasīr daivīr manuṣyajā uta*. Der Jaṅgiḍa XIX, 34, 1 ist ein Aṅgiras.

[3]) Cf. TBr. I, 8, 2, 1.

[4]) *yád dha tyám áṅgirobhyo dhenúm devā ádattana*
ví tám duhre aryamā́ —. Cf. Anm. 1.

[5]) *ūrg asy āṅgirasy ūrṇamradā ūrjam mayi dhehi*. VS. IV, 10; Çat. Br. III, 2, 1, 10; TS. I, 2, 2 f; VI, 1, 3, 3; Āp. X, 9, 14. Der Gürtel beim Upanayana führt diesen Namen nicht. Er hat 1, 3 oder 5 Knoten, je nach der Zahl der Ṛṣi's unter den Ahnen (ÇGS. II, 2, 2). In Beziehung zu den Manen scheint er also auch gedacht zu werden. An einer Stelle wird auch die Sabhā als *āṅgirasī* angeredet (Pār. GS. III, 13, 2). Cf. dazu AV. VII, 12, 1.

sich angeknüpft zu haben. Zur Erklärung, weshalb die Schildkröte mit in den Altar eingebaut wird, erzählt nämlich TS. V, 2, 8, 4: *aṅgirasaḥ suvargaṃ lokaṃ yataḥ puroḍāçaḥ kūrmo bhūtvānuprāsarpat*[1]).

In den Erzählungen der Brāhmaṇa's werden die Aṅgiras öfter in Verbindung mit den Āditya's genannt. Schon im ṚV. und AV. sind sie zusammengestellt, ohne dass wir über den Grund davon etwas erfahren[2]). Es mögen aber schon zur Zeit des ṚV. ähnliche Erzählungen existiert haben, wie sie in der prosaischen Litteratur in Umlauf sind. Es ist ein Charakteristikum der Aṅgirastradition, dass sie nicht die Götter *(deva's)*, sondern die Āditya's ihren Ahnherrn gegenüber stellt. Der Verbindung Deva-Asura's entspricht bis zu einem gewissen Grade die der Āditya-Aṅgiras'. So feiern sie TMBr. XXIV, 2 gemeinschaftlich ein dreiunddreissigtägiges Sattra, in dem die Āditya's ein einundzwanzig-, die Aṅgiras ein zwölftägiges Opfer bringen, und erreichen beide Erfolg in dieser und jener Welt. Oder sie schichten zusammen den Feueraltar TBr. III, 10, 3[3]). In der Regel sind sie weniger geschickt als die Āditya's, sie verfehlen die richtige Ceremonie oder den richtigen Zeitpunkt und erreichen gar nicht oder erst nach jenen ihr Ziel. So veranstalten sie ein Sattra, um den Himmel zu erreichen, geraten aber am 2. Tage immer in Verwirrung und finden das Opfer nur mit Hilfe eines von Çāryāta Mānava ihnen angeratenen Liedes (Ait. Br. IV, 32, 8). Oder sie geraten am 6. Tage in Verwirrung und erfahren wieder von einem Mānava, Nābhānediṣṭha genannt, ähnlichen Rat (Ait. Br. V, 14, 3)[4]). An einer andern Stelle ist gesagt, dass sie den Himmel zwar erreichten, aber den Götterpfad nicht fanden[5]).

[1]) Anders Çat. Br. VII, 5, 1, 5.

[2]) ṚV. VII, 52, 1. 3; AV. XII, 4, 43. 44; XIX, 39, 5.

[3]) Cf. auch die *ādityā aṅgirasyaḥ* (Verse) ÇÇS. XII, 19.

[4]) Weber, Episches im v. Rit., p. 46.

[5]) TMBr. XII, 11, 10. Kalyāṇa wendet sich um Rat an den inmitten

Nach AV. IX, 5, 16 zeigt ihnen ein „Bock“ den Weg[1]). Oder sie selbst gelangen hin, aber einige von ihnen bleiben zurück. So der eben erwähnte Kalyāṇa oder Haviṣkṛt und Haviṣmat[2]), welche zwei Sāmans erfinden und sie dem Dvirātra einverleiben, oder Cyavana in der bekannten Erzählung von den Açvins im Çat. Brāhm. IV, 1, 5, 1, der zurückblieb, als die Bhṛgu's oder Aṅgiras' zum Himmel gingen. Öfter tritt ein Gegensatz, eine Rivalität, zwischen den Āditya's und ihnen hervor. Während Āditya, Bhṛgu und die Āditya's aus den Flammen von Prajāpati's Samen entstehen, gehen die Aṅgiras (wohl unter etymologisierender Anlehnung an den Gleichklang von *aṅgiras* und *aṅgāra)* aus den ‚Kohlen‘ hervor, und aus den wiederaufflammenden Kohlen Bṛhaspati[3]). Neben dem Gavām ayana steht das Ādityānām ayana und Aṅgirasām ayana. Während das der Āditya's keinen Pṛṣṭhyaṣaḍaha hat, hat das der Aṅgiras keinen Abhiplavaṣaḍaha[4]). Am verbreitetsten scheint folgende Erzählung: „Zwei Arten

---

der Apsaras schaukelnden Ūrṇāyu und erfährt, unter der Bedingung, ihn nicht zu nennen, von ihm das *svargya sāman*, gibt sich nun aber selbst für den Autor aus und wird zur Strafe aussätzig.

[1]) *ajo 'si, aja, svargo 'si tvayā lokam aṅgirasaḥ prājānan.* Übrigens heisst es gelegentlich auch, dass die Götter nicht den Weg fanden: TBr. III, 8, 22, 1: *açvamedhe pavamāne suvargaṃ lokaṃ na prājānan / tam açvaḥ prājānat* (Sonne am Ende des Pitṛyāna).

[2]) TMBr. XX, 11, 3; TS. VII, 1, 4, 1 (oben S. 160).

[3]) Ait. Br. III, 34; ed. BI. II, p. 156.

[4]) Ait. Br. IV, 17, 6. 7 ed. Aufr. pag. 315. Anders kommt in andern Darstellungen der Gegensatz hierbei zum Ausdruck. Cf. ÇÇS. XIII, 21. 22; TMBr. XXV, 1. 2; Gop. I, 4, 23. Es ist aus TMBr. XXV, 16, 3 (auch Kāṭh. XXII, 3; Weber, ISt. X, 25) bekannt, dass das Gavām, Ādityānām und Aṅgirasām ayana von Para Āṭnāra, Trasadasyu Paurukutsa, Vītahavya Çrāyasa, Kakṣīvat Auçija gefeiert wurde. Wir begegnen denselben Namen bei der Agnischichtung TS. V, 6, 5, 3, wo Para Āṭnāra u. s. w. zusammen genannt sind. Jaim. Up. Br. (II, 6, 11, ed. Oertel) heissen Para Āṭnāra, Kakṣīvat, Trasadasyu *„pūrve mahārājāḥ çrotriyāḥ“*. Cf. noch Çat. Br. XIII, 5, 4, 4: *Para Āṭnāra Hairaṇyanābhaḥ Kauçalyo rājā.*

von Wesen gab es zu Anfang, sagt Çat. Br. III, 5, 1, 13 ff.[1]), Āditya's und Aṅgiras. Da rüsteten die Aṅgiras zuerst ein Opfer aus. Als sie das Opfer ausgerüstet hatten, sprachen sie zu Agni: ‚sage den Āditya's für morgen unser Somaopfer an. Sie sollen für uns das Opfer bringen'. 13: Die Āditya's sagten da: ‚sorget, dass die Aṅgiras für uns, nicht wir für die Aṅgiras opfern'. 15: Sie sprachen: ‚nicht kommen wir auf andere Weise als durch ein Opfer los. Wir wollen ein anderes Somaopfer bringen'. So rüsteten sie ein Opfer zu. Als sie es zugerüstet hatten, sprachen sie: ‚ein Somaopfer sagtest du, o Agni, uns für morgen an; jetzt sagen wir dir und den Aṅgiras ein Somaopfer für heut an. Du wirst dabei unser Hotṛ sein'. 16: . . . die Aṅgiras liefen Agni nach und waren auf Agni, [den sie, wie Ait. Brāhm. hinzufügt, als einen von den ihrigen betrachten[2])], zornig. ‚Warum hast du, als unser Bote, keine Rücksicht auf uns genommen?' 17: . . die Aṅgiras brachten das Sadyaḥkrīopfer für die Āditya's (als Opferherren) dar; das ist *sadyaḥkrī*[3]). 18: Sie brachten ihnen (den Aṅgiras) die Vāc als Dakṣiṇā. Diese nahmen sie nicht an. . . Die Ausführung des Opfers kam nicht zu Ende, da das Opfer eine Dakṣiṇā haben musste. 19: da brachten sie ihnen Sūrya als Dakṣiṇā. Den nahmen sie an. Daher sagen die Aṅgiras: ‚Wir sind zum Opferdienst geeignet; wir sind auch zum Empfang von Dakṣiṇā's geeignet. Von uns ist selbst der in Empfang genommen, der dort brennt'. Daher ist die Dakṣiṇā für das Sadyaḥkrī-Opfer ein weisses Pferd". Die Sage, dass die Aṅgiras ein Pferd als Opfergabe von den Āditya's erhalten, ist auch sonst erwähnt[4]) und gehört zu den ständigsten

---

[1]) Ait. Br. VI, 34, 2; Kauṣ. XXX, 6; TMBr. XVI, 12, 1; Gop. Br. II, 6, 14. Eine andere Erzählung s. TBr. II, 2, 3, 5 (p. 194).

[2]) ṚV. X, 62, 5 heissen sie Agni's Söhne.

[3]) Kauṣ. XXX, 6 nennt Bṛhaspati als Brahman dieses Opfers, Ayāsya als Udgātṛ, Ghora als Adhvaryu — sämtlich Aṅgirasa's.

[4]) Cf. AV. XX, 135, 6; TBr. III, 9, 21, 1; ÇÇS. XII, 19, 1.

Familientraditionen dieses Geschlechtes. Rituelle Erzählungen dürfen nur mit grosser Vorsicht benutzt werden; sie sind häufig rein ätiologisch und mythologisch in der Regel nicht verwendbar. Dass aber das „weisse Ross" aus dem Besitz der Āditya's in den der Aṅgiras übergeht, scheint nicht unbeachtet bleiben zu dürfen, besonders wenn wir eine Variante, welche diese Legende im Ait. Br. erfährt, zu Hilfe ziehen. Danach erhalten die Aṅgiras von ihren Opferherren, ehe sie das weisse Ross empfangen, die Erde voller Dakṣiṇā's[1]). „Als die Erde in Empfang genommen war, brannte die sie. Sie warfen sie weg. Zur Löwin geworden lief sie ihren Rachen aufsperrend unter die Menschen. Infolge ihrer Glut taten sich die Spalten, welche auf ihr sind, auf. Vorher war sie eben . . ". Die glühende Erde weist deutlich auf die Sommerszeit, und dazu stimmt der Übergang des weissen Rosses aus der Hand der Götter in die der Aṅgiras. Wie immer man sonst über unsere Erzählung denke, die beiden Momente, die die Aṅgiras mit dem Beginn der fallenden Zeit des Jahres in Verbindung bringen, dürften nicht ohne Wert sein und reihen sich in den Zusammenhang einer Auffassung zwanglos ein, die die Aṅgiras als Manengötter eines Stammes zu erweisen sucht. Auch andere Legenden lassen aus der Tradition des Clans sich hierherziehen. So die Sage, dass die Aṅgiras durch ihre Kasteiung in Glut geraten und durch ein Sāman Regen bewirken, oder dass sie mittelst der Kārīriṣṭi Regen und durch diesen Kräuter für ihre Kuh hervorbringen (s. oben p. 163).

Die Aṅgiras erreichen hinter den Āditya's den Himmel und zwar mittels des Anukrīopfers. Ein weiterer Schritt auf dem euhemeristischen Wege hat sie — wenn man versuchen darf, die Angaben über die Aṅgiras in einzelne Phasen zu zergliedern — an die Seite der Götter geführt. War man erst zu dem Glauben gekommen, dass sie wie die

---

[1]) Cf. die ihnen von den Göttern gegebene Kuh (oben p. 163[4]).

Deva's[1]) oder wie die Āditya's[2]) zum Himmel gelangten[3]), so ward auch der letzte Schritt von der Tradition leicht vollzogen. So stehen TS. VII, 1, 18 Vasu's, Rudra's, Āditya's, Viçve Devāḥ und Aṅgiras auf gleicher Stufe: *aṅgirobhir devebhir devatayā — yunajmi*[4]). Ait. Brāhm. VIII, 12, 4; 14, 3 folgen sie auf Vasu's, Rudra's etc. und beherrschen mit den Maruts die *ūrdhvā diç*[5]); wir finden dasselbe im Atharvan[6]) und im ṚV.[7]).

---

[1]) Diese Anschauung betreffs der Deva's findet sich z. B. TS. V, 3, 7, 1; VI, 5, 3, 1; VII, 2, 1, 1; VII, 4, 2 *(daivīṃ saṃsadaṃ gacchema)*; TBr. II, 2, 7, 3; 8, 1; Ait. Br. II, 1, 1; TMBr. II, 12, 2; 15, 2; XVII, 1, 1 u. s.

[2]) TS. VII, 4, 6; TBr. I, 1, 9, 8 (p. 22); Āditya selbst III, 11, 9, 7.

[3]) Ait. Br. I, 16, 39; TBr. I, 3, 6, 1; TS. V, 4, 2, 3 u. s. Sie gelangen durch Indra zum Himmel, Āçv. Çr. I, 3, 27; ÇÇS. I, 6, 3. Nicht zu übersehen ist, dass ṚV. VII, 52, 1. 3 Āditya (1) und Aṅgiras (3) schon in Beziehung gesetzt sind (S. 164). In den Familienbüchern begegnen uns die Aṅgiras verhältnismässig selten. Das umfangreiche VII. Maṇḍala nennt sie nur 5 mal (in zwei Fällen im Sup. auf die Uṣas — die sonst nie diesen Namen trägt — angewendet), und die meisten Stellen in all diesen Büchern enthalten nur stereotype Wendungen. Teils ist Aṅgiras, wie wir sahen (S. 162), ein Beiwort von gewissen Göttern, oder ihre Weise wird angeführt *(aṅgirasvat)*, oder sie sind Freunde und Gehilfen Indra's bei der Kuhgewinnung. Alle 14 Stellen des VIII. Buches z. B. sind farblos; dagegen tritt der Name in I (etwa 27 mal) und X (19 mal) etwas eindrucksvoller hervor. Es scheint, als ob der Litteraturkreis der Aṅgiras wesentlich ausserhalb des II.—IX. Buches gelegen hätte und wir hier einem der vedischen Geschlechter begegnen, deren Kult und Tradition andere Wege ging.

[4]) Hemantaçiçirau sind ihnen hier zugewiesen, den VDevāḥ *çarad*, den Āditya's die Regenzeit.

[5]) Cf. noch TS. V, 6, 16; TBr. II, 2, 10, 5; TĀr. III, 8, 1 (p. 296).

[6]) XI, 6, 13: *ādityā́ rudrā́ vásavo diví devā́ átharvāṇo áṅgiraso manīṣíṇaḥ —;* VIII, 8, 13.

[7]) Das zeigt sehr deutlich VII, 44, 4 *saṃvidānā́ (dadhikrā́vā) uṣásā sū́ryeṇādityébhir vásubhir áṅgirobhiḥ* und VIII, 35, 14: *áṅgirasvantā utá víṣṇuvantā marútvantā jaritúr gacchatho hávam* (o Açvins), während *a.* I, 121, 3 (oben S. 161) und VII, 42, 1 völlig die Bedeutung eines Gotra zu haben scheint.

Ich fasse meine Ansicht zusammen: in den Aṅgiras haben wir den Namen eines alten Geschlechtes (Clanes) oder Stammes, der besondere Traditionen in Kult und Mythus hatte. Wie die Nachkommen, so wurden auch die Vorfahren, *pitaraḥ*, dieses Clanes mit dem Stammesnamen bezeichnet.

Ich habe früher den Nachweis zu führen gesucht, dass die Paṇi's keine Kaufleute oder ‚Geizhälse' waren, sondern ein räuberischer Stamm, der im VI. Maṇḍala noch als Feind der Arier erscheint, während er im X. Buch sich schon in die Gestalten indrafeindlicher Dämonen hüllt. Mir scheint, dass die Aṅgiras ein Gegenstück hierzu bieten. Hier finden wir eine gens oder einen Stamm — die unterscheidenden Linien sind kaum zu ziehen — der seine Vorfahren zu Göttern oder wenigstens gottähnlichen Wesen erhob, welche beginnen in die Mythologie einzutreten, und sie an den Himmel versetzte. Wir begegnen hier einer Einwirkung des Manenkults auf die vedische Mythologie. Dass sie Boten sind, die zwischen Himmel und Erde wandeln, ist nirgends erkennbar und nur aus der zweifelhaften Etymologie (*ἄγγελος*) erschlossen worden. Auch finde ich keine Spur, die von den Aṅgiras nach Iran[1]) hinüberführt.

2. Bhṛgu[2]).

Von den Aṅgiras sind die Bhṛgu's nicht zu trennen[3]). Nur müssen wir nicht, trotzdem ja manche Eigenschaft

[1]) Weber, IStr. II, 46; Episches im v. Rit. 46, vielleicht von dem „Gürtel" abgesehen; aber nur der Gürtel beim Opfer, nicht beim Upanayana heisst in Indien ‚angirasisch'. S. oben 163 [5].

[2]) Cf. Kuhn, Herabkunft des Feuers, 9 ff. L. v. Schröder, KZ. XXIX, 218 ff.

[3]) Cf. ṚV. X, 14, 6: *áṅgiraso naḥ pitáro návagvā átharvāṇo bhṛ́gavaḥ.* VIII, 43, 13: *bhṛguvát, manuṣvát, aṅgirasvád dhavāmahe.* Kauç. 137, 25 (AV. XIX, 39, 5).

ihnen gemeinsam und auch die Neigung, beide Namen zu identifizieren, in der späteren Zeit wahrzunehmen ist, beide für identisch halten. Schon das Compositum *bhṛgvaṅgiras* würde widersprechen [1]). Wenn wir den in der Litteratur uns verbliebenen Andeutungen hinsichtlich ihres Wesens nachgehen, so spärlich sie auch sind, so lassen sich immerhin Linien eines selbständigen, an die Bhṛgu's geknüpften Sagenkreises erkennen, der von dem der Aṅgiras in wichtigen Punkten, sowohl negativ als positiv, verschieden ist.

1. Während die Aṅgiras sich auf Agni zurückführen und Bṛhaspati zu einem der ihrigen machen, leitet Bhṛgu, der Stammvater dieses Geschlechtes, sich auf Varuṇa zurück: *bhṛgur vai vāruniḥ* ist dem Veda wohlbekannt [2]).

2. Während die Aṅgiras den Kuhstall öffnen oder Indra mit ihrem Gesange bei diesem Werk beistehen — man sehe X, 62 — schweigen hiervon bei den Bhṛgu's unsere Quellen, dafür wird mehr ihr Verdienst um Einsetzung oder Erzeugung des Feuers hervorgehoben. Von 23 Stellen beziehen sich dreizehn hierauf:

a) Sie suchen oder finden Agni im Verborgenen X, 46, 2; verehren ihn am Sitz der Wasser II, 4, 2.

b) Sie erzeugen ihn, setzen ihn ein [3]).

c) Sie entzünden ihn mit Stoma's X, 122, 5 (I, 127, 7).

d) Mātariçvan bringt (I, 60, 1) oder entzündet den Verborgenen für die Bhṛgu's (III, 5, 10).

Gerade das Motiv des Feueranzündens wird vom ṚV.

---

[1]) Bloomfield, SBE. XLII, XXVI.

[2]) Çat. Br. XI, 6, 1, 1; TĀr. IX, 1, 1. 6, 1; Ait. Br. III, 34, 1: *yad dvitīyaṃ (prajāpate retasa) āsīt tad Bhṛgur abhavat, taṃ Varuṇo nyagṛhṇīta, tasmāt sa Bhṛgur Vāruṇiḥ.* Cf. auch die Erzählung TMBr. XVIII, 9, 12.

[3]) *vivurucúr vánesu* (IV, 7, 1); *dadhúr vánaspátau* (VI, 15, 2); *upavócanta mathnántaḥ* (I, 127, 7); *dyávā yám agním pṛthiví janíṣṭām — bhṛ́gavo yáṃ sáhobhiḥ* (X, 46, 9); *yám eriré nā́bhā pṛthivyā́ḥ* (I, 143, 4); *dadhur* (I, 58, 6; II, 4, 2).

mit Bezug auf die Aṅgiras nur wenig berührt. Agni heisst zwar selbst oft Aṅgiras; I, 83, 4 sind die Aṅgiras *iddhágnayaḥ* genannt; Agni wird *manuṣvat, aṅgirasvat, yayātivat* herankommen gebeten (ṚV. I, 31, 17) oder *aṅgirasvat, bhṛguvat, manuṣvat* gerufen[1]; V, 11, 6 wird gesagt, dass sie Agni im Verborgenen fanden; aber im Speziellen sind sie weniger mit der Erzeugung des Feuers als die Bhṛgu's verbunden. Und andererseits stehen die Bhṛgu's dem Zauber der Aṅgiras fast gänzlich fern[2].

Von Wert dürften aus dem ṚV. noch VII, 18, 6 sein, wo die Bhṛgu's und Druhyu's zusammen als gehorsamleistende Geschlechter stehen[3], und VIII, 3, 9; 6, 18, wo sie oder ihr Stammvater Bhṛgu und die Yati's eng verbunden und als Verehrer Indra's genannt sind[4]. Es dürfte wenigstens aus der ersten Stelle hervorgehen, dass es sich bei den Bhṛgu's um Erdgeborene, nicht um Götter handelt.

Sonst sagt der ṚV. über sie sehr wenig aus. Sie schlagen den Makha (IX, 101, 13)[5], heissen *dhīra* (X, 46, 2), *somyá* (X, 14, 6), stehen IV, 7, 1 neben Apnavan, X, 14, 6 neben Aṅgiraḥ Pitaraḥ, Navagva's, Atharvans, VIII, 35, 3 parallel mit verschiedenen Göttern[6].

Wenn wir uns dem Ritual zuwenden, so lassen sich

---

[1]) Ausser VIII, 43, 13 (S. 169 [3]) auch I, 45, 3; 78, 3.

[2]) Ich habe nur aus TĀr. IV, 38, p. 557, verzeichnet: *ghoreṇa tvā bhṛgūṇāṃ cakṣuṣā prekṣe, raudreṇa tvāṅgirasāṃ manasā dhyāyāmi.*

[3]) *puroḍā́ it turváço yákṣur ā́sīt*
rāyé mátsyāso níçitā ápīva |
çruṣṭíṃ cakrur bhṛ́gavo druhyávaç ca
sákhā sákhāyam atarad víṣūcoḥ ||

[4]) *yénā yátibhyo bhṛ́gave dháne hité yéna práskaṇvam ā́vitha* (Indra) und *yá indra yátayas tvā bhṛ́gavo yé ca tuṣṭuvúḥ |.*

[5]) Wenn sie IV, 16, 20 (X, 39, 14) als Meister des Wagenbaues gefeiert werden, so dürfte eine Verwechslung mit den Ṛbhu's stattgefunden haben, wie schon im PW. steht.

[6]) Vielleicht auch X, 122, 5.

auch hieraus einige für die Bhṛgu's charakteristische Einzelheiten gewinnen.

a) Mit den Aṅgiras gemeinsam ist ihr Platz in dem S. 155 erwähnten Spruch *tapasā tapyadhvam*, sowie in der Anlegeformel *bhṛgūṇām* resp. *aṅgirasāṃ tvā vratenādadhe.*

b) Sie sind Seher von Sāmans, doch seltener als die Aṅgiras (TMBr. XIV, 3, 23; 9, 39)[1]. Kauṣ. Br. XXII, 4 legt Gṛtsamada Bhārgava (v. l. *bābhrava)* in ein gewisses Sūkta eine Nivid ein. Sonst tritt von Namen ein Cyavana Bhārgava hervor, der den Çāryāta Mānava weiht (Ait. Br. VIII, 21, 4)[2] und ein ‚Bhṛgu', der von den Sṛñjaya Vaitahavya's getötet wird (AV. V, 19, 1)[3]; Vidanvat (TMBr. XIII, 11, 10).

c) Sie sind als Opferer oder Priester bei der Agnisthāpana-Ceremonie der Altarschichtung in einem Vers erwähnt (TS. IV, 6, 5 [e]; AV. IV, 14, 5) und weiter in einem Spruch TS. V, 6, 8, 6 [g]; MS. I, 4, 1, p. 48, 4[4]), ohne jedoch eine ebenso wichtige Rolle wie die Aṅgiras in diesem Ceremoniell zu spielen.

d) Sie haben beim Daçapeyakratu den Hotṛ zu stellen[5]) — ein sicherer Hinweis auf das Bestehen eines besonderen Gotra.

e) Wenn ein Puroḍāça misslungen ist und darum „Yama zur Gottheit hat", muss nach dem Opfer ein *odana catuḥçarāva* gebacken werden und zur Speisung von vier Brahmanen dienen, unter denen sich ein Bhārgava befinden soll (Āp. IX, 15, 19, p. 180).

f) Sie sind wie die Jamadagni's und einige andere *‚pañcāvattin'*[6]).

---

[1]) Cf. ṚV. VIII, 3, 16 *stómebhiḥ;* 6, 18 *tuṣṭuvuḥ.*

[2]) Cf. auch Mbh. III, 122 ff.

[3]) Hier ist Mbh. I, 178 ff. zu vergleichen. Cf. Weber, Om. u. Port., 347. — Ferner Uçanas (Comm. zu ṚV. V, 31, 8). Weber, l. c.

[4]) Āp. IV, 12, 10.

[5]) TS. I, 8, 18; TBr. I, 8, 2, 5; TMBr. XVIII, 9, 2; ÇÇS. XV, 12, 2 u. s., wie die Vasiṣṭhas beim Jyotiṣṭoma den Brahman, Āp. XIV, 8, 1.

[6]) Rit. 98. 99 [15]; Gobh. I, 8, 4: III, 8, 14.

g) Die Aitaçāyana Ājāneya's sind die Nachkommen des Muni Etaça und werden von ihrem Vater verflucht. Sie gelten darum als die schlechtesten der Bhṛgu's[1]).

h) Am Abhicāra haben sie im Gegensatz zu den Aṅgiras fast keinen Anteil (S. 171).

Es scheint mir aus diesen Momenten hervorzugehen, dass wir trotz der spärlichen Angaben von einem wirklichen historischen Clane reden dürfen, der in der Geschichte der vedischen Stämme keine wesentliche Rolle gespielt und nur Trümmer seiner Bräuche und Sagen hinterlassen hat. Wie die Aṅgiras, so hat auch sie die Verehrung unter die Götter versetzt; schon der ṚV. zählt sie unter diesen auf (p. 171). Das Compos. *bhṛgvaṅgiras* deutet zwar eine engere Beziehung an; die oben angeführten Momente lassen aber die zwischen beiden Geschlechtern in Tradition und Sage herrschende Verschiedenheit noch hinreichend erkennen. Selbst die Erzählung, wonach sie mit den Āditya's aus den Flammen, die Aṅgiras dagegen aus den Kohlen von Prajāpati's Samen hervorgehen, lässt, so unbedeutend sie ist, die Verschiedenheit durchblicken[2]). Es ist meines Wissens auch nirgends gesagt, dass die Bhṛgu's wie die Aṅgiras mit den Āditya's um den Himmel streiten oder hinter ihnen zurückstehen, auch das darf als ein unterscheidendes Merkmal der Überlieferung angesehen werden.

3. Atharvan.

Neben Bhṛgu's und Aṅgiras nennt das Totenlied ṚV.

---

[1]) Kauṣ. Br. XXX, 5. In derselben Erzählung setzt Ait. Br. VI, 33 für Bhṛgu's die Aurva's ein: *aitaçāyanā aurvāṇāṃ pāpiṣṭhāḥ*. Der Grund ist nicht klar, indes gilt Aurva selbst als ein Bhārgava. Bei der Verfolgung seines Stammes wird er auf wunderbare Weise erhalten. Cf. Mbh. I, 178 ff.; Wilson, Viṣṇupur., 290, 1. — *aurvabhṛguvát* ṚV. VIII, 102, 4.

[2]) Wegen des schlechten Textes unklar ist Gop. Br. I, 2, 8.

X, 14, 6 die Atharvans[1]). Häufiger aber steht das Wort nur mit den Aṅgiras zusammen[2]) und wie Bhṛgvaṅgiras, so bildet auch Atharvāṅgiras ein bekanntes Compositum[3]). Man könnte aus diesem wechselseitigen Eintreten in einem litterargeschichtlich wichtigen Compositum, dem meines Wissens ein *bhṛgvatharvan* nicht gegenübersteht, den Schluss ziehen, dass beide Worte identisch sind oder wenigstens in enger Beziehung standen. Von diesen Annahmen kann nur die zweite richtig sein. Wir müssen bei der Schwierigkeit, den rechten Weg zu finden, uns an den Avesta halten, der Atharvan nur als nom. ag., als Bezeichnung der Priester kennt[4]). Wir können daraus schliessen, dass das Wort auch im Veda einst Appellativum war und in gewissem Grade ein Vorläufer der späteren Bezeichnung Agnihotrin. Im ṚV. kommt es nur 15 mal[5]) in 14 (13) Liedern vor, gar nicht in Buch II—V, einmal in VIII. IX, viermal in 3 Hymnen des VI. Buches; die andern Stellen verteilen sich auf I. X. Ein Atharvan als Nom. propr. im Sing. ist natürlich, wie schon Ludwig (III, 143) sagt, ‚eine mythische Gestalt'[6]), die aus dem Appellativum geschaffen wurde. Er ist AV. IV, 1, 7; VII, 2, 1 der *pitṛ́ devábandhu,* und die Verse, die von ihm sprechen, haben mythischen Charakter, während die appellativische Wortbedeutung noch deutlich beim Plural hervortritt.

1. Atharvan und Feuer. Die Beziehung hat nur in einem Falle etwas Charakteristisches und kommt durchaus

---

[1]) Bhṛgu's und Atharvan ṚV. X, 92, 10; Weber Katal. II, 46 citiert Bhṛgubhir Atharvabhir Aṅgirasaḥ, ich habe sonst diese Zusammenstellung nirgends angemerkt.

[2]) Cf. AV. X, 6, 20; XI, 4, 16; 6, 13; XVI, 8, 12. 13.

[3]) Weber, Om. u. Port., 347.

[4]) Bartholomae, Grundriss I § 188 (S. 101). Über die Notwendigkeit *ātar* und *atharvan* zu trennen cf. Bartholomae, IF. V, 221; Zůbaty KZ. XXXI, 2; Justi, Preuss. Jahrbücher, Bd. 88, S. 85.

[5]) Wenn wir *atharvī* abrechnen, 14 mal.

[6]) Cf. auch Weber, Om. u. Port. 337.

nicht so häufig vor, dass wir den ved. Atharvans einen besonders hervorragenden Anteil am Feuerkult zuschreiben dürften:

VI, 16, 13: *tvám agne púṣkarād ádhi*
átharvā nír amanthata —
14: *tám u tvā dadhyáññ ṛṣiḥ*
putrá īdhe átharvaṇaḥ —[1])

Die andern Stellen sind farblos: X, 21, 5: *agnír jātó átharvaṇā;* VI, 15, 17: *atharvavád agníṃ manthati*[2]).

2. Ganz allgemein von dem Atharvan als erstem Opferer sprechen mystisch I, 83, 5; X, 92, 10; AV. XIX, 4, 1. Cf. auch I, 80, 16, wo „Atharvan, Manuṣpitṛ, Dadhyañc" die Dhī ausbreiten. AV. X, 10, 12. 17 sitzt Atharvan geweiht auf goldener Opferstreu (cf. unten 176 [5]). Ganz mystisch ist AV. X, 2, 26. 27.

3. Indra sein Förderer: *ahám índro ródho vákṣo átharvaṇaḥ* X, 48, 2; Bṛhaddiva Atharvan ruft Indra X, 120, 9; AV. V, 2, 9.

4. Etwas wichtiger ist die Beziehung A.'s zu Varuṇa. V., welcher Atharvan ‚die Kuh' schenkt (AV. VII, 104, cf. V, 11, 1), gilt auch als sein Vater AV. V, 11, 11:

áñjano hí varuṇa svadhāvan
átharvāṇaṃ pitáraṃ devábandhum[3]) |

---

[1]) Cf. Çat. Br. VI, 4, 2, 3.

[2]) Cf. noch ṚV. X, 87, 12 (AV. VIII, 3, 21): *atharvaváj jyótiṣā daívyena ny òṣa* /. Vait. VI, 1 führt Prajāpati zuerst Atharvan das Pferd zu, der aus seinem Hufe zuerst Licht empfängt. Der Vers wird durch die Erzählung des Gop. Br. I, 2, 18 (pag. 35) illustriert, wonach es dem Sohn des Kabandha Ātharvaṇa, nachdem Rk, Yajuḥ, Sāman versagt haben, mit Atharvan-, Aṅgirasversen u. s. w. das scheue Ross zu beruhigen gelingt.

[3]) Cf. Çat. Br. XIII, 4, 3, 7; ÇÇS. XVI, 2, 7 ff. u. a.: *varuṇa āditya iti tṛtīye tasya gandharvā viças ta ima āsata iti yūnaḥ çobhanān upadiçati* /; 9: *atharvavedo vedaḥ so 'yam iti bheṣajaṃ nigadet;* Varuṇa und Atharvaveda sind also in einen gewissen, hier freilich unerheblichen Zusammenhang gestellt.

Der Ausspruch ist nicht unwesentlich, denn er verleiht den Atharvans denselben Stammvater wie Bhṛgu. Auch Bhṛgu ist ein Sohn des Varuṇa (s. S. 170). So umschlingt beide in der Tradition ein freilich schwaches Band; sie stehen dadurch zusammen gegenüber den Aṅgiras, die sich von Agni herleiten und Bṛhaspati zwar nicht als Stammvater besitzen, aber doch zu den ihrigen zählen. Bṛhaspati ist kein Ātharvaṇa oder Bhārgava, sondern ein Āṅgirasa. Der Dichter, der AV. IV, 1, 7 *atharvan pitṛ* und *bṛhaspati* nebeneinander nennt[1]), nennt damit den Stammvater der Atharvans und den am meisten charakteristischen Gott der Aṅgiras[2]).

Wir kommen auf festeren Boden, wenn wir die pluralische Verwendung von Atharvan betrachten; hier handelt es sich, so spärlich auch die Angaben sind, nicht um abstrakte mythische Wesen, sondern um Personen:

1. Atharvans bedienen sich des Honigs als Kultmittel: ṚV. IX, 11, 2: *abhí te mádhunā páyó 'tharvāṇo açiçrayuḥ*[3]). Dadhyañc, der Ṛṣi und Sohn Atharvans, einer der wenigen hier hervortretenden Namen[4]), verkündet den Açvins, wo bei Tvaṣṭṛ das ‚*madhu*' zu finden sei (ṚV. I, 117, 22) u. s.[5]); die spätere Zeit hat ein Madhubrāhmaṇa daraus gemacht.

---

1) *yó 'tharvāṇaṃ pitáraṃ devábandhum*
bṛhaspátiṃ námasáva ca gácchāt /

2) AV. VII, 104 erwähnt Varuṇa und Bṛhaspati.

3) VMyth. I, 238.

4) TS. V, 6, 6 c; Çat. Br. IV, 1, 5, 15 ff. Cf. noch den Kabandha Ātharvaṇa neben Sudhanvan Āṅgirasa Bṛ. Ār. Up. VI, 7, 1 ff. Vicārin „*kabandhasyātharvaṇasya putraḥ*" Gop. Br. I, 2, 9. 18. — An einer Stelle wird Dadhyañc Āṅgirasa genannt TMBr. XII, 8, 6 (Gop. I, 5, 21?), das dürfte ein Irrtum der Überlieferung sein, die ihn sonst zu Atharvan stellt (auch TS. V, 1, 4, 4). Çamyu, der sonst als Sohn Bṛhaspati's gilt, ist Gop. Br. I, 2, 18 Ātharvaṇa.

5) Auch ṚV. VIII, 9, 7 ist hierher zu ziehen: *á sómaṃ mádhumattamam gharmáṃ siñcād átharvaṇi.* Ein ganz mystischer Vers verbindet den mythischen, „auf goldener Opferstreu sitzenden Atharvan" mit Soma AV. X, 10, 12: *triṣú pátreṣu táṃ sómam á devy àharad vaçá / átharvā*

2. Ātharvaṇa als Sänger und Verehrer Savitṛ's: AV. VI, 1, 1: *doṣó gāya bṛhád gāya dyumád dhehy ātharvaṇa, stuhí devám savitāram*[1]).

3. Atharvans erhalten von Açvatha Wagen, Rosse, Rinder als Opfergeschenk (ṚV. VI, 47, 24) — weder hier noch in 1) wird man bezweifeln dürfen, dass es sich um wirkliche Opferpriester handelt.

4. Eine ‚*avatokā*' (die eine Fehlgeburt gemacht hat) wird ihnen TBr. III, 4, 1, 11 zugewiesen. Das deutet möglicherweise eine verächtliche Stellung an.

5. Von ihren Opferutensilien vernehmen wir nichts; aber die Pflanzen stehen zu Atharvans wie Aṅgiras in Beziehung; mit einer Pflanze treiben Atharvans, Kaçyapa, Kaṇva u. a. AV. IV, 37, 1 die Rakṣas fort; *ātharvaṇīr āṅgirasīr daivīr manuṣyajā uta* sind die Pflanzen (S. 163).

Es ist nicht viel, was wir erfahren, und sichere Schlüsse sind nicht möglich. Eine Verwandtschaft zwischen Atharvans und Bhṛgu's können wir aber aus der Gemeinsamkeit ihres Stammvaters Varuṇa und den mit einander wechselnden Compositen *atharvāṅgiras*, *bhṛgvaṅgiras* folgern. Identisch sind beide Worte darum nicht. Denn sie stehen X, 92, 10 und in dem Manenliede ṚV. X, 14, 6 nebeneinander; auch die Atharvans wurden wie Bhṛgu's und Aṅgiras unter die Manengötter versetzt und haben ihre selbständige Stellung. Wenn wir aber daran festhalten, dass Atharvan ein Nom. app. gewisser Priester ist, so scheint sich zu ergeben, dass Bhṛgu der Name des Stammes, Atharvan die Bezeichnung seiner Priester sei. Das ist nichts weiter als eine Hypothese. Aber in der Mantrikā-Up. 10 (ed. Bomb. 324ᵇ) findet

---

yátra dīkṣitó barhíṣy ásta hiraṇyáye. Cf. XVIII, 3, 54: *átharvā pūrṇám camasám yám índrāyábibhar —*; TĀr. II, 10 stehen *ṛcaḥ — payasaḥ kūlyāḥ / yajūṅṣi — ghṛtasya kūlyāḥ / sāmāni — soma / atharvāṅgirasaḥ — madhoḥ kūlyāḥ* zusammen.

[1]) Als Sänger von Sāmans TMBr. VIII, 2, 5. 6.

sich eine Bemerkung, die ich etwas höher als Bloomfield[1]) bewerte, *paṭhanti bhārgavā hy ete hy atharvāṇo bhṛgūttamāḥ*, man könnte darin eine Bestätigung meiner Vermutung sehen. Ich darf aber auch nicht unterlassen, auf Gop. Br. I, 2, 22 hinzuweisen, das nicht zu ihren Gunsten spricht[2]).

[1]) SBE. XLII, XXVII[4].

[2]) *atharvāṇaç ca ha vā ā(a)ṅgirasaç ca bhṛgucakṣuṣī* —.



Rudra.

Rudra, der Gott mit Bogen und Pfeil, der dunkle Locken *(nīlaçikhaṇḍa)* oder sein Haar in Form einer Muschel geflochten trägt *(kapardin)* und sich in Felle kleidet, beschliesst das Opferjahr, so wie Uṣas es beginnt. In der Tracht, in welcher die Überlieferung ihn darstellt, dürfen wir wohl das Costüm der Stämme oder der Kreise sehen, aus deren Kultus er hervorgegangen ist. Rudra ist ein Gott des Schreckens, ‚der furchtbare unter den Göttern'[1]). Man rühmt ihn nicht als Schöpfer von Himmel und Erde; nur vereinzelt heisst es, dass er die Ströme freilasse[2]); niemals wird von ihm, wie von Indra oder andern Göttern gesagt, dass er die Ställe aufbreche oder sonst gewaltige Taten verrichtet habe, die den Menschen zu preisen seien. Bei der Mehrzahl der Opfer hat er nur am Ende Platz; sein Name gehört nicht zu dem Inventar feierlicher Anrufungen, kein Sāman wird ihm gesungen[3]). Den Rakṣas, Asura's, Pitaraḥ stellt das Ritual ihn durch die Vorschrift gleich, dass man nach einem Spruch, der seinen Namen enthält, die sühnenden

---

[1]) *rudro vai krūro devānām* TS. VI, 1, 7, 8; 2, 3 2,; MS. III, 8, 1 (92, 16); er ist ein *varāha,* und mit Bezug auf den *varāha* sagt TBr. I, 7, 9, 4: *paçūnām vā eṣa manyuḥ, yad varāhaḥ.*

[2]) ṚV. X, 92, 5.

[3]) Rājendra Lāla Mitra, Chānd. Up. Transl. 9; siehe jedoch Muir IV [1] 316.

Wasser berühren müsse[1]); aber er ist andrerseits von den Manen deutlich geschieden durch den die Spenden für ihn begleitenden Svāhāruf und durch die nördliche Himmelsgegend, die ihm ebenso regelmässig zugewiesen wird, wie den Manen der Süden.

a) Rudra im Ritual.

Die angeführten beiden Momente sind wichtig, aber unsere rituellen Texte beschränken sich nicht darauf; sie enthalten auch andere wesentliche Angaben. So ist Rudra ein *ucchesaṇabhāga*[2]), den man mit Überresten am Ende „abfindet", „*niravadayate*", wie der Terminus seines Rituals lautet. Ihm gehören gelegentlich u. a. Phalīkaraṇa's (Gobh. I, 4, 31); die Agni-Sviṣṭakṛtspende, die die Hauptdarbringungen abschliesst und mit diesen nicht vermischt werden darf, weil der Opferer sonst seines Viehes beraubt werden würde, gilt als sein Anteil[3]). Die Neigen des Manthigraha werden Rudra mit den Worten: „Das ist, o R., dein Anteil, um den du batest; den geniesse. Erlange Besitz an Rindern, Reichtum an Nahrung, Männern, ein glückliches Jahr" auf eine Kohle ausserhalb der Paridhihölzer, die von der Nordseite dahin gebracht ist, geopfert[4]). Die

---

[1]) Kāt. I, 10, 14; ÇBr. I, 7, 4, 9; II, 6, 2, 18; Rituallitt. S. 112.

[2]) TBr. I, 7, 8, 5; TS. I, 8, 14 [1] Comm. S. 153.

[3]) TS. II, 6, 6, 5: *yad agnaye sviṣṭakṛte 'vadyati bhāgadheyenaiva tad Rudraṃ sam ardhayati / sakṛtsakṛd ava dyati / sakṛd iva hi Rudraḥ / uttarārdhād ava dyati / eṣā vai Rudrasya dik / svāyām eva diçi Rudram niravadayate.* Cf. MS. I, 4, 12 (p. 63, 10); TBr. III, 9, 11, 3; Çat. Br. I, 7, 3, 20.

[4]) TS. III, 1, 9, 4 ff. Weiter heisst es l. c.: „Manu verteilte an seine Söhne ihr Erbe; den Nābhānediṣṭha, welcher studierte, schloss er aber aus. Der kam herbei und sagte: „Warum schlossest du mich aus?" „„Nicht schloss ich dich aus. Die Aṅgiras hier halten eine Opfersitzung; sie finden nicht zum Himmel. Sage ihnen den Zauberspruch. Wenn sie

Überreste der beim Rājasūya zur Verwendung kommenden Salben giesst man auf das Āgnīdhrafeuer[1]), und das Taitt. Br. fügt hinzu: „er opfert den Überrest. Rudra's Anteil ist der Überrest. Mit einem Anteil findet er R. ab. Er geht nach N. ab und opfert im Āgnīdhrafeuer. Das ist Rudra's Himmelsgegend"[2]). Mehrfach tritt die Erzählung, dass Rudra vom Opfer durch die Götter abgeschnitten worden sei, auf[3]). Bemerkenswert ist darunter eine Stelle der Taitt. Saṃh., nach der Rudra infolge seines Ausschlusses das Opfer ‚durchbohrt'[4]); denn der Zug der Sage kehrt auch im Sauptikaparvan des Mahābhārata (X, 18) wieder[5]). Die Verein-

---

zum Himmel gehen, werden sie dir ihr Vieh geben"". Er sagte ihn diesen; zum Himmel gehend gaben sie ihm ihr Vieh. Als er auf dem Opferplatz mit dem (vom Opfer übrigen) Vieh einherzog (um es nach seiner Behausung zu führen), nahte ihm Rudra und sprach: „Das ist mein Vieh". „„Sie gaben mir das"". „Nicht können sie das", sprach er, „was auf dem Opferplatz übrig bleibt, ist mein". Daher darf man den Opferplatz nicht betreten. Er sprach: „Gib mir einen Anteil am Opfer; dann will ich deinem Vieh nicht nachstellen". Er opferte ihm den Rest des Manthin; daher stellte R. seinem Vieh nicht nach. Wo ein dessen Kundiger die Neigen des Manthin opfert, dort stellt R. dem Vieh nicht nach (Āp. XII, 23, 11).

[1]) TS. II, Comm. p. 153. Weber, Rājasūya, 55. Andere Beispiele bei Oldenberg, 218. 303.

[2]) TBr. I, 7, 8, 5. Er heisst *vāstavya* Çat. Br. I, 7, 3, 7 u. s. Die Bezeichnung Vāstoṣpati TS. III, 4, 10, 3; TBr. III, 7, 9, 7 (p. 150); Āp. XIII, 20, 1 ist mir nicht klar.

[3]) TS. VI, 5, 6, 3. TMBr. VII, 9, 16: „die Götter verteilten die Tiere unter sich. Sie schlossen R. aus. Auf diese hat er beim Vāmadevyastotra sein Auge —".

[4]) TS. II, 6, 8, 3 (II, p. 769). Vgl. auch Çat. Br. I, 7, 4, 1 ff.

[5]) Als Rudra sah, heisst es dort, dass die Götter ihn vom Opfer ausschlossen, machte er sich einen Bogen und zornerfüllt ging Mahādeva mit dem Bogen dorthin, wo die Götter gemeinschaftlich ihr Opfer brachten. Als sie den Unvergänglichen, den Brahmacārin . . sahen, da bebte die göttliche Erde und schwankten die Berge . . die Götter verloren überwältigt ihre Sinne; das Opfer gab keinen Schein; die Götter waren erschrocken. Er traf mit einem furchtbaren Pfeil das Opfer ins Herz. In eine Gazelle verwandelt entfloh es mit dem Feuer und als es

samung Rudra's zeigt sich in seiner seltenen Verbindung mit anderen Göttern. Während Indra, Agni, Soma mit verschiedenen andern sich zu Dualbegriffen vereinen, tritt er nur mit Soma zusammen auf, im ṚV. in der ganz farblosen Hymne VI, 74 und ausserdem bei einigen Wunschopfern zur Erlangung von Nachkommenschaft, Abwendung von Krankheiten u. a.[1]).

Es ist ferner geboten, mancherlei Dinge zu unterlassen, weil Rudra's Zorn dadurch erregt werden könnte; die *iḍā* darf z. B. nicht im Feuer geopfert werden (TS. II, 6, 8, 2), der Ādityagraha ist hinter einer Umhegung zu schöpfen (TS. VI, 5, 6, 4), der Anuvaṣaṭkāra bei diesem Graha ver-

---

den Himmel erreicht hatte, erstrahlte es, von Rudra verfolgt, am Firmament. Als das Opfer geflohen war, kehrte den Göttern das Bewusstsein nicht wieder. . . Tryambaka zerstörte erzürnt mit dem Ende seines Bogens Savitṛ's Arme, Bhaga's Augen, Pūṣan's Zähne. Die Götter liefen davon und die einzelnen Teile des Opfers. Einige von ihnen, hin- und herschwankend, waren wie leblos. . . Aber das Geschrei der Götter, heisst es weiter, zerreisst Rudra's Bogensehne; der Bogen schnellt auseinander und die Götter nahen dem entwaffneten „schönsten der Götter" zusammen mit dem Opfer um Schutz. Gnade gewährte der Gewaltige und warf versöhnt seinen Zorn ins Wasser. Dieser wurde zum Feuer, das unablässig das Wasser vertrocknen macht. Er gab Bhaga seine Augen, Savitṛ die Arme, Pūṣan die Zähne und die Opfer wieder. „Da ward wieder glücklich diese ganze Welt". (Man vgl. hierzu auch die Erzählung von dem durch R. zerstörten Opfer des Dakṣa in den Purāṇa's. Viṣṇupur., Wilson S. 61 ff.) Wenn ein mythologischer Gedanke diesen Erzählungen innewohnt, so möchte ich glauben, dass der seinen Zorn ins Wasser werfende Rudra oder der „weinende" Rudra, der mit dem Gut der Götter entflieht (cf. S. 206), und der *mīḷhvaṅs* oder *jalāṣabheṣaja* (‚dessen Heilmittel Urin' nach Bloomfield) des ṚV. mythologische Synonyma sind, d. h. auf dieselbe myth. Grundanschauung zurückgehen, die in dreifach verschiedener Weise ausgedeutet wurde.

[1]) TS. II, 2, 10, 1 ff.; MS. II, 1, 4 ff. (p. 6. 8 ff.). Bei dem Caru für einen Kranken wird der Hotṛ mit verbundenen Augen in den Wald geführt und dann die Binde abgenommen (MS. p. 8, 2); ein Caru um Brahmavarcasa, zu dem Milch einer weissen Kuh mit weissem Kalbe gebraucht wird, spielt sich hinter einer Umhegung ab (TS.).

boten (TS. VI, 5, 6, 5)[1]). Man würde sonst dem Rudra sein Vieh übergeben oder ihn auf seine Nachkommen loslassen u. s. w. In der Regel ist es das Vieh, das er, der Paçupati, gefährdet. Bei der Verteilung der Dakṣiṇā's wird das Rind „für Rudra" in Empfang genommen[2]). Wenn das Opfertier zittert, davonläuft etc., muss ein Spruch, der mit *namo rudrāya mīḷhuṣe* schliesst, gesagt werden[3]). Ein Rind wird ihm nach dem Gṛhyaritual alljährlich bei dem sogen. Çūlagava, dem ‚Spiessrind', dargebracht, unter dessen verschieden angegebenen Zwecken der, die Versöhnung Rudra's zu erwirken, damit er keine Krankheiten sende und das Vieh nicht töte, wohl der wahrscheinlichste ist[4]). Es findet nach Mānava GS. und Āçvalāyana im Herbst, nach letzterem ev. auch im Frühling, ausserhalb des Dorfes im NO., O. oder Norden statt und zwar unter dem Gestirn Ārdrā, das auch sonst zu Rudra in Beziehung gesetzt wird[5]). Acht Handvoll Blut sind nach dem Mānava in den Himmels- und Zwischengegenden darzubringen. Zu der bei Āçv. und Mān. angegebenen herbstlichen Jahreszeit stimmt des ersteren Vorschrift, das Blut für die Schlangen auszugiessen, die auch beim Pratyavarohaṇa, am Ende der Regenzeit, wenn die von ihnen drohende Gefahr zu Ende geht, ein Baliopfer empfangen[6]). Der von der Gottheit ausgehende Schrecken äussert sich in dem Verbot für die Angehörigen des Opferers, der Opferstätte zu nahen; von dem Tier darf nichts ins Dorf gebracht werden; nur auf Befehl darf man von seinem Fleisch essen. Nach Mānava soll das Fleisch nur in ge-

---

[1]) Cf. auch I, 6, 7, 4; VI, 3, 9, 3; VI, 5, 7, 1; VI, 5, 8, 5; TBr. III, 7, 2, 6; MS. I, 6, 11 (p. 103, 17).

[2]) Cf. z. B. ÇÇS. VII, 18, 2.

[3]) TBr. III, 7, 8, 1; ÇÇS. III, 20, 2.

[4]) ÇÇS. IV, 17, 1; Hir. GS. II, 8, 1 Comm.

[5]) S. S. 208[5].

[6]) Rituallitt. 78.

kochtem Zustand ins Dorf gebracht werden, Überreste und Fell sind zu vergraben.

Bis jetzt hat sich ergeben, dass Rudra die Neigen des Opfers empfängt, dass er gewissermassen am Ende steht, und der Norden seine bevorzugte Himmelsgegend ist. Schärfer und individueller tritt diese Stellung Rudra's bei dem Sākamedha, dem dritten der Cāturmāsyaopfer, das in Kārttikī resp. Mārgaçīrṣī oder Pauṣī gefeiert wird, hervor. Wie sonst am Ende der Opfer als Agni Sviṣṭakṛt, hat er hier seinen Platz am Ende des Kirchenjahres, da die Darbringung für ihn dem grossen Manenopfer folgt und den Cāturmāsya-Cyklus beschliesst[1]). Āpastamba VIII, 17 ff. gibt dafür folgende Vorschriften: 1: Mann für Mann, soviel der Opferer Angehörige hat samt Frauen, für so viel Kuchen auf je einem Kapāla[2]) nimmt der Adhvaryu Körner heraus und noch für einen mehr[3]). 2: Während sie herausgenommen werden, flüstert der Opferer: ‚Soviel wir Hausbewohner sind, so vielen machte ich Freude'. 3: Schweigend werden die Ceremonien daran vollzogen. 4: Auf der Nordseite des Gārhapatya setzt er sie zum Backen an. 5: Er kann sie mit einem Butterüberguss versehen[4]), schafft sie fort auf die Vedi und wirft sie mit dem Spruch: ‚der Tiere Schutz bist du, der Schutz des Opferers, gewähre mir Schutz' alle zu-

---

[1]) Wie Rudra hier am Ende steht, so heisst es oben (p. 143): ‚er schiesst das Opfer ins Herz'. Wir dürfen dies wohl dahin deuten, dass mit dem Eintritt seines Regimentes das Jahr, oder wenigstens das Opferjahr, zu Ende ist.

[2]) Über *traiyambaka apūpa* auch Lāṭ. V, 3. — In dem Text Āpastamba's ist *yāvanto* bis *tāvataḥ* wohl altes Scholion zu *pratipuruṣam*.

[3]) Nach TBr. I, 6, 10 die ersteren für die schon vorhandenen Nachkommen, die er damit von Rudra loskauft *(niravadayate)*, den einzelnen für die in Zukunft geborenen.

[4]) Nach dem TBr. l. c. ist das Abhighāraṇa verboten, weil man damit bewirken würde, „dass Rudra sich dazwischen schleicht", d. h. dass der Unerwünschtes bringende, schreckliche Gott in das Haus dringe und uns behindere (TS. I, 8, 6 Comm. vol. II, p. 84).

sammen in einen Korb. 6: Oder in zwei oder mehrere Körbe. (Kāt. schreibt eine Schüssel vor.) 7: Einige sagen, dass man sie auf dem Deckel eines Korbes trage. 8: Mit den Worten: ‚einen Rudra nur gibt es, nicht weicht er einem zweiten, nimmt der (Adhvaryu) von dem Südfeuer einen rauchenden Feuerbrand. 9: (Priester und Angehörige) alle gehen nach NO. und dort wirft der (A.) den überzähligen Kuchen auf einen Maulwurfhaufen mit den Worten: ‚o Rudra, der Maulwurf ist dein Tier, den geniesse'. 10: Oder er denkt dabei an einen Feind: ‚NN. ist dein Tier'. 11: Hat er keinen Feind, so sage er: ‚der Maulwurf *(ākhu)* ist dein Tier' [1]). 12: Er legt ein Feuer auf einem Kreuzweg an und dazu den Feuerbrand, streut ringsum (Gras), nimmt von der Nord- (oder Rückseite) aller Kuchen je einen Abschnitt und opfert ihn mit dem mittleren oder letzten [2]) Blatt eines Palāçazweiges: ‚das ist dein Anteil, o R., geniesse ihn mit der Schwester Ambikā, Svāhā!' [3]). 18, 1: Man umsprengt mit Wasser das Kreuzwegfeuer unter Anwendung

---

[1]) Ākhu wird noch bei einer andern Gelegenheit, ohne dass Rudra erwähnt wird, in ähnlichem Zusammenhange als unreines Tier verwendet. Dem *upaçaya* genannten Opferpfosten, der weder behauen noch eingegraben wird, weist man im Geist „ein Tier des Waldes, einen *ākhu* oder seinen Feind" zu. Siehe Rituallitt. 136. — VS. XXIV, 26: *bhūmyā ākhūn ālabhate.* TSComm. II, p. 85 (Lāṭ. p. 368) erklärt *ākhu* durch *mūṣaka,* Maus, Ratte. Ein Versuch naturalistischer Deutung bei Kuhn, Herabkunft d. F., ² 178. Vielleicht war es Rudra's Jahreszeit gerade, in der die Tiere den Früchten besonders schädlich wurden. Ein Opfer an den Ākhurāja Gobh. IV, 4, 31 auf einem Schutthaufen erklärt sich dort durch den Zusammenhang mit andern landwirtschaftlichen Opfern. — (TS. V, 5, 14 wird Ākhu als *maitra* bezeichnet.) — Agni gilt als Maulwurf TBr. I, 1, 3, 3; 2, 1, 2. Cf. Āp. V, 1, 7; 9, 8. Siehe oben S. 131 ⁴.

[2]) Auch hier wieder eine symbolische Andeutung des ‚Endes'. TBr. sagt: ‚nur mit dem letzten ist zu opfern; am Ende findet er damit Rudra ab'.

[3]) Man beachte, dass es ‚Svāhā', nicht ‚svadhā' heisst, in der rituellen Auffassung also kein Akt des Manenkults hier vor sich geht.

der zwei Sprüche: ‚ein Heilmittel schaffe für Rind, Pferd und Mensch, ein Heilmittel auch für uns, auf dass Heil sei und Wohlergehen für Widder und Schaf'. Der Opferer flüstert: ‚wir fanden den Rudra ab, o Amba[1]), ab Gott Tryambaka[2]), dass er uns besser mache, wohlhabender, reich an Vieh, dass er uns frei gebe'. 2: Alle umschreiten das Feuer von links nach rechts und sagen den Vers (ṚV. VII, 59, 12): ‚Tryambaka verehren wir, den wohlduftenden, Nahrung vermehrenden; wie eine Frucht vom Stengel möchte ich mich vom Tode, nicht von der Unsterblichkeit lösen'. 3: Hat der Opferer eine heiratslustige Tochter, so soll sie das Feuer umschreiten und (unter Abänderung jenes Spruches) sagen: ‚Tryambaka verehren wir, den wohlduftenden, der einen Gatten verschafft; wie eine Frucht vom Stengel möchte ich mich von hier, aber nicht von einem Gatten lösen'. 4: Alle werfen ihre Kuchen in die Luft, fangen sie wieder auf und werfen sie mit jenem Verse: ‚Tryambaka verehren wir' in des Opferers Hände, worauf sie sie wieder an sich nehmen: ‚Bhaga seid ihr, möchte ich an eurem Glück Anteil erlangen'[3]). So sollen sie dreimal tun. 5: Ebenso sollen sie diese in die Hände des heiratslustigen Mädchens werfen, die in der früheren Weise den Vers abändert[4]). 7: (Der Adhvaryu) wirft hierauf diese Kuchen in ein, zwei oder mehrere Körbe. 8: Mit dem Spruch: ‚das ist dein Anteil, o R., den

---

[1]) TS. vol. II, p. 87, *amba ‚pārvati'*.

[2]) Der Name, der auch der späteren Litt. angehört, wird TS. II, 87 als *‚trīṇy ambakāni netrāṇi yasya'* erklärt. Anders Vāyupurāṇa XXXI, 46:

— *tribhir eva kapālais tu tryambakair oṣadhikṣaye*
ijyate bhagavān yasmāt —

Çat. Br. II, 6, 2, 9 deutet ihn als *strī-ambakā*. Ist in dem Namen das Wort *tri* = *stṛ* ‚Stern'?

[3]) PW. s. v. *bhaga* ist Kāṭh. XXXVI, 14 citiert: *ambhā vai strī bhaganāmnī*.

[4]) Nach m. M. ist in diesem Sūtra *saṃnayatyaḥ* als unregelmässiger gen. sg. fem. zu fassen. Ebenso jetzt Caland, ZDMG. LII, 428.

geniesse; damit als Wegzehrung[1]) gehe über den Mūjavat hinaus', hängt er die Körbe an einen, zwei oder mehrere Bäume. 9: Oder er wirft die Kuchen in zwei Körbe, hängt diese an ein Tragjoch und legt dies auf einen verdorrten Stamm oder Ameisenhaufen, worauf sie dreimal die Worte sagen: ‚abgespannt hat seinen Bogen der bogenführende[2]), fellgekleidete' und jedesmal danach den Atem anhalten. 10: Sie giessen Wasser rings um die Körbe, kehren schweigend, ohne sich umzublicken, zurück, legen mit dem Spruch: ‚Gedeihen bist du, möchten wir gedeihen' Brennholz an das Āhavanīyafeuer und verehren das Wasser mit: ‚den Wassern ging ich nach'. Eine Spende an Aditi folgt.

Aus Kātyāyana's mit dem Çatapatha übereinstimmender Darstellung desselben Gegenstandes füge ich noch folgende Züge von allgemeiner Bedeutung hinzu: V, 10, 4: alles vollzieht er mit nordwärts gerichtetem Angesicht[3]). 5: Auch die Plätze (wie Kreuzweg, Maulwurfshaufen) wählt er im Norden. 6: Die Spenden sind Juhotispenden (d. h. sie haben weder Yājyā- noch Anuvākyā)[4]). 7: Ohne Vauṣaṭruf. 8: Mit oder ohne Aufguss von Butter. 9: Er bringt (die Kuchen) in eine Schüssel, nimmt einen Feuerbrand von dem Südfeuer und opfert mit dem Mittelblatt eines Palāçazweiges auf einem Kreuzweg[5]). — 15: [Nach der Rückkehr vom

---

[1]) TBrāhm. I, 6, 10, 5: ‚wie man einem in die Fremde ziehenden eine Wegzehrung bereitet, so ist das'.

[2]) TS. II, p. 89 Comm.: *pinākahasta* d. i. *pinākanāmakaṃ dhanur haste gṛhītvā*.

[3]) Daher verschieben sich auch die andern Himmelsrichtungen des Opfers; was sonst N. ist, ist hier Osten, O. wird zu S. u. s. w. Vielerlei einzelne Kultabweichungen s. im Comm.

[4]) Rituallitt. p. 99.

[5]) Çat. Brāhm. II, 6, 2, 7: „er opfert auf einem Wege; denn auf einem Wege wandelt der Gott; er opfert auf einem Kreuzwege; denn der ist als sein Lieblingsaufenthalt bekannt". Eggeling verweist hierzu auf TBr. I, 6, 10, 3. In den Gṛhyasūtren ist indes nicht nur der Kreuzweg sein besonderer Aufenthalt.

Maulwurfshaufen, wo der überschüssige Kuchen deponirt wird] umschreiten alle dreimal nach der Weise des Manenopfers[1]) (von rechts nach links) das Feuer, indem sie mit dem Vers ‚Tryambaka verehren wir' ihren linken Schenkel schlagen. 16: Und nach der Weise des Götteropfers (von links nach rechts), indem sie mit demselben Spruch ihren rechten Schenkel schlagen. 17: In derselben Weise (erst linksherum, dann rechtsherum) gehen die Mädchen, die einen Gatten oder Liebesglück wünschen mit dem folgenden Spruch. 18: Die Reste der Rudrakuchen wirft der Opferer mit der Hand so hoch, dass eine Kuh (mit emporgerecktem Munde) sie nicht erreichen kann. 19: Er fängt sie wieder auf. 20: Ist ihm dies nicht möglich, so berührt er sie (nach dem Herabfallen). 21: Er bringt sie in zwei [an Schnuren hängende] Körbe, hängt diese an die Enden eines Bambusstabes oder einer Trage (die aus dem Holz eines opferreinen Baumes gefertigt ist) und hängt diese für eine Kuh unerreichbar[2]) an einen Baumstumpf, Baum, Bambus oder Ameisenhaufen mit dem Spruch: ‚das ist deine Wegzehrung . .' (VS. III, 61)[3]). 22: Er flüstert den Spruch: ‚in ein Fell gekleidet, ziehe, ohne zu schädigen, freundlich vorüber. 23: Ohne sich umzusehen, kehren sie zurück und berühren die Wasser.

---

[1]) Wie hier, nach links und nach rechts, tanzt man auch beim Fest der Sonnenwende, dem Mahāvrata (ÇÇS. XVII, 14, 16); der Tanz hier ist also nicht ein Kennzeichen des Manenkultes, obwohl eine symbolische Bedeutung nicht zu verkennen ist.

[2]) Die Kuh, welche daran riecht, würde erkranken, VS. III, 61 Comm.

[3]) Ähnlich wird beim *bauḍhyavihāra* (Ritual p. 84) ein Blattkorb mit einem Reisklos jenseits der Viehtrift an einen Baum gehängt: ‚Berühret, o köcherbewehrte! ‚den köcherbewehrten Svāhā!' (Auch hier Svāhā!) Dies Aufhängen von Geschenken an Bäumen ist auch sonst üblich. Tylor (Anfänge II, 224) erwähnt u. a., dass die Dajaks auf Bäumen, die an Kreuzwegen stehen, Lappen von ihren Kleidern befestigen und für ihre Gesundheit fürchten, wenn sie diesen Gebrauch vernachlässigen. Cf. den Abschnitt über ‚Lappenbäume' bei Andree, Ethnogr. Parallelen, I, 59 ff.

b) Rudra und seine Jahreszeit.

In grosser Übereinstimmung weisen somit diese und andere Texte[1]) Rudra den Schluss des Opfers und von Himmelsgegenden den Norden zu. Sie lehren noch mehr. Man heisst Rudra freundlich vorüberzuziehen, jenseits des Mūjavat[2]) zu gehen, hängt ihm eine Wegzehrung hin. Hieraus geht hervor, dass man ihn sich zur Zeit dieses Opfers im Abzuge befindlich denkt und sein Menschen und Vieh verderbliches Regiment seinem Ende naht. Das Sākamedhaopfer folgt auf die Regenzeit; es bezeichnet selbst den ungefähren Anfang des Herbstes, das wird also die Zeit sein, wo Rudra's Regiment seinem Ende sich neigt und sein Abzug gefeiert werden kann. Einige Texte des schwarzen YV. kommen uns zu Hilfe. TBr. I, 6, 10 heisst es[3]) „der Herbst ist seine Schwester Ambikā. Durch sie tötet er . .; mit ihr zusammen versöhnt man ihn" [4]). Etwas verschieden hiervon sagt MS.[5]): „der Herbst ist Rudra's Heim; die Schwester Ambikā; ihr nach schleicht er heran; daher tötet er hauptsächlich im Herbst; mit ihr zusammen findet er ihn ab". Und weiter heisst es: „der Berg ist Rudra's Heim; daher

---

[1]) Cf. z. B. MS. I, 8, 5 (121, 18); III, 3, 4 (36, 14); 3, 10 (43, 15).

[2]) Cf. Muir, OST. II [1], 352; VMyth. I, 63. Auch im Mahābh. ist Mūjavat als Sitz Rudra's erwähnt; X, 17, 26 kasteiet er sich am Fusse des Muñjavat.

[3]) *çarad vā asyāmbikā svasā // tayā vā eṣa hinasti yaṃ hinasti / tayaivainaṃ saha çamayati;* cf. VS. Comm. zu X, 57.

[4]) TS. vol. II, p. 85 Comm.: *bhaginīvad dhitakāriṇyāmbikayā pārvatyā saha.*

[5]) *çarad vai rudrasya yoniḥ / svasāmbikā / etāṃ vā eṣo 'nvabhyavacarati / tasmāñ çaradi bhūyiṣṭhaṃ hanti / tayaivainaṃ saha niravadayate — girir vai rudrasya yonir ato vā eṣo 'nvabhyavacāraṃ prajāḥ çamayate / svenaivainaṃ bhāgadheyena svaṃ yoniṃ gamayati* MS. I, 10, 20 (p. 160). Er wohnt ja „jenseits des Mūjavat".

herbeischleichend tötet er die Wesen; durch seinen ihm gehörenden Anteil lässt er ihn in sein Heim gehen".

c) Rudra's Waffen.

Welches sind Rudra's Waffen? Er ist der Pfeilschütze der Götter, AV. XI, 2, 7 selbst *ástṛ* genannt; das Verbum *as* ist besonders für ihn charakteristisch. AV. VI, 90, 3 wird seinem Pfeil *prátihitāyai, visṛjyámānāyai, nípatitāyai* Verehrung erwiesen. Als die Götter aus Agni, Soma, Viṣṇu einen Pfeil zurüsten und fragen, wer ihn abschiessen wird, lautet die Antwort: Rudra! *„rudro vai krūraḥ, so 'syatu* TS. VI, 2, 3, 1 (MS. III, 8, 1, pag. 92, 12). Bogen und Pfeil sind ganz vorzugsweise sein[1]). Wo anders als ‚über uns soll er den himmlischen Zweig schütteln' AV. XI, 2, 19. In demselben Liede v. 26 ist u. a. *vidyút* als sein Geschoss bezeichnet, dasselbe führen auch die Rudra wesensverwandten Bhavāçarvau (AV. X, 1, 23: *vidyút devaheti*), an einer andern Stelle den Donnerkeil. Fieber, Gift, *divyâgni* nennt derselbe Vers dieses Liedes, das alle Schrecken Rudra's schildert; *takmán* und *kâsikā* stehen v. 22 nebeneinander; *námo rudrâya, námo takmáne, námo râjñe váruṇāya* heisst es AV. VI, 20, 2[2]). In den Legenden des Mbh. ist gerade Fieber *(jvara)* die Krankheit, die von ihm ausgeht und die Welt beherrscht (Muir

[1]) Cf. *avatatadhanvan, pinākahasta.* — AV. XI, 2, 12: *dhánur bibharṣi háritaṃ hiraṇyáyaṃ sahasraghním, çatávadhaṃ;* ṚV. VII, 46, 1: *sthirádhanvan, kṣipréṣu, tigmâyudha.* Sein Geschoss heisst *hetí,* auch *devahetí* AV. VI, 59, 3; XI, 2, 19; XII, 4, 52; *çáru* AV. XII, 2, 47; nur vereinzelt Keule *(matyà)* AV. XI, 2, 19. — Cf. TS. V, 5, 7, 2: *tasya tisraḥ çaravyāḥ pratīcī tiraçcī anūcī / tābhyo vā eṣa ā vṛçcyate yo 'gniṃ cinute, 'gniṃ citvā tisṛdhanvam ayācitaṃ brāhmaṇāya dadyāt.*

[2]) TMBr. XXI, 14, 19 wird der Tod durch Rudra von andern Todesarten unterschieden.

IV[1], 314). Der Comm. zu Āp. VI, 14, 11; X, 19, 2; Kāt. XXIII, 4, 19[1]) sieht *jvara* als Synonym von Rudra an.

Wenn eine Krankheit ausbricht unter Menschen oder Tieren, wird Rudra geopfert[2]). Als Höhepunkt seiner Schrecken werden wir die Jahreszeit betrachten dürfen, in der die Krankheiten, hitzige Fieber u. a. die meisten Opfer fordern, und diese Zeit ist nach den erwähnten Texten der Herbst *(çarad)*[3]), freilich wohl nicht der eigentliche Herbst, die schönste Zeit des indischen Jahres, die Taitt. Ār. I, 4, 1[2] sich selbst als „Lebensspenderin" bezeichnet, sondern ihr Anfang, der Übergang von der Regenzeit zum Herbst. Diese Periode bezeichnet die Klimax der Leiden. „Over a great portion of the Empire the mass of the cattle are starved for six weeks every year. The hot winds roar, every green thing has disappeared, no hot-weather forage is grown; the last year's fodder has generally been consumed in keeping the well-bullocks on their legs during the irrigation of the spring crops; and all the husbandman can do is just to keep his poor brutes alive —. In good years, he just succeeds; in bad years, the weakly ones die of starvation. But then come the rains. Within the week, as though by magic, the burning sands are carpeted with rank, luscious herbage the cattle *will* eat and over-eat; and millions die of one form or other of cattle disease, springing out of this starvation followed by sudden repletion with rank, juicy, immature herbage"[4]). Deutlicher noch für unsere Zwecke

---

[1]) Cf. Kauç. XXXVI, 15 *īçānahatā;* Comm. *jvarahatā.*

[2]) ÇÇS. III, 4, 8; ÇGS. V, 6, 1; ĀGS. IV, 8, 40; cf. Hir. GS. II, 8, 1 Comm. etc. AV. VI, 57, 1 ist Rudra's Pfeil mit einem Schaft und hundert Spitzen eine Geschwulst, welche mittels Urin geheilt werden soll. Cf. Bloomfield, SBE. XLII, 489.

[3]) Cf. noch den Comm. TS. vol. II, p. 86: *çaratkālo hi pīnasajvarādyutpādanena hiṅsakaḥ / tadvad iyam ambikā hiṅsikā, tataḥ çarad ity ucyate / eṣa R. tayaiva sahāyabhūtayā prāṇinaṃ hinasti /.*

[4]) Bericht des Secretary to the Agricultural Department in India

heisst es bei Blanford[1]) hinsichtlich des Pandschab: „the period which immediately follows the rains up to October is the most unhealthy season in the year. Decaying vegetation under an ardent sun generates miasma, the consequences being fever, dysentery, and not unfrequently cholera“ [2]). Nach der Grösse der Niederschläge wird die Gefährlichkeit der einzelnen Jahre verschieden sein. Das ist also ungefähr die Zeit, ehe der Sākamedha gefeiert wird und mit ihm der Tryambakahoma, der das Ende von Rudra's Schrecken andeutet[3]).

Die Leiden des tropischen Landes beginnen mit dem Eintritt der heissen Zeit. Der Name Rudra ist, wie ich glaube richtig, als ‚rot‘ gedeutet worden[4]); wichtiger als die Etymologie ist die nirgends hinreichend gewürdigte Tatsache, dass alle unseren späteren vedischen Texte Rudra für eine Form des Feuers und zwar des Feuers in seiner ‚furchtbaren‘ Gestalt erklären[5]). Aus ihrer grossen Über-

---

bei Hunter, India [3] 616. Cf. TMBr. VI, 9, 9: *viṣeṇa vai tāṃ samām oṣadhayo 'ktā bhavanti yāṃ samāṃ mahādevaḥ paçūn hanti* —. Vgl. noch Missionsbilder, Calw-Stuttgart, Heft 3, p. 25; 4, p. 7. Garbe, Ind. Reiseskizzen, p. 180.

[1]) A practical guide to the climates and weather of India etc., p. 129.

[2]) Weiteres noch bei W. Crooke, North-Western Provinces of India, p. 149, und in dem Bericht von F. S. Growse, ib., über die Fieberepidemie im Herbst 1879, welche die Bevölkerung von Bulandshahr von 937427 (1871) auf 924882 (1881) reducierte, und 1885, wo vornehmlich im Duāb und Rohilkhand 25 Todesfälle auf die Meile der Bevölkerung fielen.

[3]) Je nach den Landschaften Indiens dürfte der Zeitpunkt variieren. Es ist immerhin auffallend, dass in zwei Texten der Herbst, *çarad*, als die Jahreszeit, in der R. hauptsächlich tötet, bezeichnet wird. Im SO. Indiens tritt der Regen im September — Oktober ein und dauert bis Dezember — Januar. Vielleicht hat dort die Beziehung R.'s zu *çarad* ihren Ursprung; denn dort ist *çarad* = *varṣāḥ* mit einer Verschiebung des Ausdrucks ähnlich der in Ceylon, wo Vas die schönste Zeit des Jahres bedeutet.

[4]) Pischel, ZDMG. XL, 120. Ved. Stud. I, 57.

[5]) TS. I, 2, 11[e]: *yā te agne rudriyā tanūḥ;* I, 3, 3[r]: *raudreṇānīkena pāhi māgne;* II, 2, 2, 3: *agnaye rudravate* — *aṣṭākapālam* — *abhi-*

einstimmung in diesem Punkte folgt, dass diese Erklärung nicht durchaus abzuweisen ist, um so weniger, als Agni im ṚV. selbst, auch ausserhalb des Liedes II, 1, das ihn mit einer ganzen Reihe von Göttern identifiziert, den Namen Rudra empfängt[1]). Halten wir zunächst an ihr fest, so würde sich folgendes Bild ergeben: Rudra's Wirksamkeit zeigt sich am grössten in den Krankheiten der Regenperiode und des Herbstanfanges. Dies ist die schöpferischste, aber auch gefährlichste Jahreszeit. Ihr voran geht der Sommer mit seiner Glut; Hitze und glühende Winde sengen die Erde und quälen ihre Bewohner, ‚*çuklavāsā rudragaṇo grīṣmeṇāvartate saha nidahan pṛthivīṃ sarvāṃ jyotiṣātiprakhyena saḥ*' TĀr. I, 3, 3[2]). Es scheint mir naheliegend, in dem ‚schreck-

---

caran / eṣā vā asya ghorā tanūr yad rudraḥ; II, 2, 10, 3: *somāraudraṃ caruṃ — prajākāmaḥ; somo vai retodhā agniḥ prajānāṃ prajanayitā —;* II, 2, 10, 4: *saumyo vai devatayā puruṣa, eṣa rudro yad agniḥ;* II, 6, 6, 6; III, 1, 3, 1: *sa (agnir) īçvaro rudro bhūtvā prajāṃ paçūn yajamānasya çamayitoḥ;* III, 4, 10, 3: *rudraḥ khalu vai vāstoṣpatir, yad ahutvā vāstoṣpatīyaṃ prayāyād rudra enaṃ bhūtvāgnir anūtthāya hanyāt* (Comm.: *gārhapatyāgniḥ krūro bhūtvā);* III, 5, 5 e; V, 5, 7, 4; V, 7, 3 b; VI, 3, 5, 1; 5, 6, 4; VII, 5, 15, 1: *athaiṣa rudro yaç cīyate;* TBr. I, 1, 6, 6; III, 9, 11, 3; TMBr. XII, 4, 24: *agnir vai rūro rudro 'gniḥ* (Comm.: *r. tīkṣṇo rudrātmako vā agniḥ;* MS. I, 6, 11 (p. 103, 7); III, 1, 3 (p. 4, 5) u. s.; Kauṣ. Br. XIX, 4; TĀr. I, 12, 1 [2, 3]: *vārādaṃ janayāgre 'gniṃ ya eko rudra ucyate / asaṃkhyātā sahasrāṇi / smaryate na ca dṛçyate.* TĀr. IV, 22 erklärt Agni's *ghorās tanuvaḥ* als *kṣuc ca tṛṣṇā ca, asnuk cānāhutiç ca, açanayā ca pipāsā ca* etc. Cf. auch IStud. XVII, 327; Macdonell, Vedic myth., p. 75.

[1]) Bergaigne III, 36. Z. B. ṚV. IV, 3, 1: *á vo rā́jānam adhvarásya rudráṃ hótāraṃ satyayájaṃ ródasyoḥ;* aber in v. 6 von ihm geschieden. Cf. v. Bradke, Dyāus Asura, 54. S. auch AV. XIX, 55, 5: *annādā́yánnapataye rudrā́ya námo agnáye;* VII, 87, 1, wo es heisst: *yó agnaú rudró yó apsv àntár yá óṣadhīr vīrúdha āvivéça / yá imā́ víçvā bhúvanāni cāklpé tásmai rudrā́ya námo astv agnáye.* Cf. auch Mahābh. III, 228, 27.

[2]) Cf. TS. VII, 1, 18: *rudrebhir devebhir devatayā traiṣṭubhena tvā chandasā yunajmi grīṣmeṇa tvartunā haviṣā dīkṣayāmi.* TĀr. I, 5 wird er in einer Erzählung, deren Elemente mir nicht deutlich sind, mit dem

lichen' oder ,zornigen' Agni-Rudra den Gott der heissen und der Regenzeit zu sehen. So wird er durch seine Herrschaft über die beiden aufeinanderfolgenden Zeiten Zerstörer und Schöpfer zugleich und bringt die Eigenschaften des tropischen Klima's wie kein andrer Gott zum Ausdruck; TS. V, 7, 3, 3: *rudro vā eṣa yad agnis tasyaite tanuvau ghorānyā çivānyā* /.

d) Weiteres aus dem Ritual.

Rudra hat ausserhalb des Cāturmāsyaopfers noch an anderer Stelle einen Platz im Ritual, beim Rājasūya und bei der Schichtung des Feueraltars. Bei der Königsweihe wird für ihn aus der Behausung des königlichen Spielhalters *(akṣāvāpa)* und ,Kuhzerlegers' *(govikarta)*[1]) wilder Weizen zu dem einen der zwölf Hofchargenopfer *(ratnahavis)* herbeigeholt.[2]). Beim Agnicayana ist die erste der grösseren an dem Altar zu verrichtenden Ceremonien der *çatarudriyahoma*, „425 Spenden an Rudra und die Rudra's, wozu wilder Sesam und Gavedhukāmehl oder andere wildwachsende Erzeugnisse des Waldes, ev. auch die Milch von sechs Ziegen verwendet werden. Sie gelten den Rudra's in Erde, Luft-

---

Pravargya in Verbindung gebracht: — *rudrasya tveva dhanurārtniḥ çira utpipeṣa sa pravargyo 'bhavat tasmād yaḥ sapravargyeṇa yajñena yajate rudrasya sa çiraḥ pratidadhāti* etc. Über die Bedeutung des Pravargya s. Rituallitt. p. 136.

1) Kāt. XV, 3, 12; Weber, Rājasūya 20; Rituallitt. 144.

2) Bei dem nahen inneren Zusammenhange zwischen Opferlohn und Opfer ist auf die mit diesem Mus verbundenen Dakṣiṇā's hinzuweisen, obwohl deren Sinn noch dunkel ist: „1. entweder ein mit weissen (resp. schwarzen) Vorderbeinen oder ein mit weissem (schwarzem) Schwanz versehenes männliches Rind. 2. ein wie eine Kralle gestaltetes Schwert. 3. ein Würfelbrett, gebunden mit einem aus Schweifhaaren gefertigten Bande". Weber l. c., die Abweichungen des Kāṭhaka ib.

raum und Himmel . . . "[1]). „Der Çatarudriyahoma", sagt Kāt. XVIII, 1, 1, „findet an der westlichen Ecke des Nordflügels des Backsteinaltars[2]) auf den Umfassungssteinen statt. (Er opfert) mittels eines (die Stelle des Löffels vertretenden) Arkablattes[3]) Gavedhukāgrütze, mit wildem Sesam gemischt, die er unaufhörlich mit einem Arkaholz herabtropfen macht — einige nehmen statt dessen Ziegenmilch — mit dem Adhyāya VS. XVI, 1—66: ‚Verehrung dir', nach N. gerichtet stehend". Die drei Umfassungssteine sind an der Westecke in drei verschiedenen Höhen eingegraben, bis zum Schenkel, Nabel und Mund[4]). Das Opfer kommt daran in der Weise zur Ausführung[5]), dass bei dem schenkelhohen Stein am Ende von drei Anuvāka's ein Svāhāruf eintritt, bei dem in Nabelhöhe am Ende von fünf Anuvāka's ein zweiter, in Mundhöhe ein dritter, worauf mittels der Pratyavarohamantra's die Opfer wieder von Mund- bis Schenkelhöhe abwärts steigen. Auch für dieses Opfer kommt, wie man sieht, als Himmelsrichtung fast ausschliesslich der Norden resp. NW. in Betracht.

Für diese Spenden werden die vielen als Rudrādhyāya bekannten Sprüche des Yajurveda[6]) verwendet, die ein bedeutendes Stück alten Rudrakultes repräsentieren mögen. In ihnen fallen einige sonst nicht belegte Worte von dialektischem Aussehen auf, wie *giriçanta* TS. IV, 5, 1[cd], *giritra* IV, 5, 1[d], *giriça* 5, 1[e], *saspiñjara* 5, 2[c], *babhluça* 5, 2[d], *bhuvanti* 5, 2[l][7]). An einer Stelle (5, 1[g]) wird Rudra als *tāmro*

---

[1]) Rituallitt. 164.

[2]) MS. III, 3, 4 (p. 37): *uttarārdhe jaghanārdhe çroṇiḥ.*

[3]) MS. III, 3, 4 (p. 37): *arkaparṇena juhoti / arkeṇa vā etad arkam avayajati / yat pātreṇa juhuyād rudraṃ prajāsv anvavanayet / tasmād āraṇyena juhoti /.*

[4]) Kāt. XVI, 8, 28.

[5]) Kāt. XVIII, 1, 2 ff. Cf. hierzu MS. III, 3, 4 (p. 36, 15 ff.).

[6]) Weber, ISt. II, 32 ff.; Muir, OST.[2] IV, 267 ff.; Deussen, sechzig Upaniṣad, p. 731 ff.; Eggeling, SBE. XLIII, 150 ff.

[7]) Cf. auch MS. II, 9 (p. 119 ff.); VS. XVI, 1 ff. — Svetāçvatara Up. III, 5.

aruṇa uta babhruḥ[1]) geschildert, an einer andern als blauhalsig, goldarmig. ‚Jener', heisst es, ‚der herabschleicht[2]) mit dunkelblauem Hals, hochrot, ihn sahen die Hirten, ihn sahen die Wasserträgerinnen und alle Wesen. Er hat sich gezeigt, möge er uns gnädig sein'. Eine Durchsicht dieser Texte ist der Ansicht, welche von L. v. Schröder feinsinnig vertreten worden ist[3]), dass Rudra ein Oberhaupt der Seelen Verstorbener sei, die im Wind daherbrausen, nicht günstig. Rudra ist zwar schon im ṚV. ein „Töter der Männer", er hat Verderben bringende Pfeile, er ist auch der „Vater der Marut's", aber niemals wird, soviel ich sehe, von seinem Totenreich, wie von Yama's Welt, gesprochen, nirgends erscheint er als *ψυχοπομπός*. A. Kuhn's zweifelhafte Etymologie des Wortes *marut* von *mṛ* ‚sterben' schlägt nur eine unsichere Brücke. Den Maruts wird zwar beim letzten Cāturmāsya mittags und abends geopfert (gesondert übrigens vom Tryambakahoma), aber sie erhalten auch bei den beiden ersten Quartalsopfern, bei denen Rudra nicht berücksichtigt wird, ihre Spende. Ich glaube auch nicht mit Hopkins und Macdonell[4]), dass Rudra im ṚV. als ein ‚thunder-storm god' erwiesen ist. Der ‚Vater der Stürme' braucht nicht selbst ein Sturmgott zu sein. Dyaus ist Vater der Uṣas und der Açvins, Tvaṣṭṛ der des Viçvarūpa, Vivasvat der des Yama u. s. w., und diese sind trotz mancher äusserlichen Gemeinsamkeit durchaus nicht wesensgleich. Ist Rudra, wie von andrer Seite behauptet worden ist, ein Gott der Berge und der Wälder?[5])

[1]) Comm. TS. IV, p. 514: *(asau) maṇḍalasthādityarūpa;* TBr. II, 7, 12, 4, p. 788: *vaidyutāgni*.

[2]) Cf. MS. I, 10, 20 (160, 17): *anvabhyavacāram* (s. oben S. 191 [5]).

[3]) WZKM. IX, 248.

[4]) Hopkins, PAOS. 1894, p. CL ff.; Macdonell, JRAS. 1895, p. 957. Ved. myth. 77: ‚not the thunderstorm pure and simple, but rather its baleful side in the destructive agency of lightning'.

[5]) Oldenberg, Rel. d. V., 216 ff., zustimmend Winternitz, Anz. f. ISAK. VIII, 38.

Die ursprüngliche Auffassung wäre es sicher nicht[1]). Der Beweis dafür würde sich in erster Linie auf seine Namen im Rudrādhyāya stützen müssen, wo er ungefähr sechsmal *giriçanta*, *giriça*, *giritra*, *girisuta*[2]) u. s. w. genannt wird und auf MSaṃh. I, 10, 20 (p. 160, 17), die den Berg als seine Heimat bezeichnet (s. S. 191), ferner auf seine ihm dort gegebenen Namen als *vanānāṃ pati*, *vṛkṣāṇāṃ pati*, *kakṣāṇām*, *oṣadhīnāṃ pati*, wozu noch seine Eigenschaft als Schutzpatron aller Sorten von Räubern gerechnet werden kann. Aber in demselben Rudrādhyāya heisst er auch ‚Herr der Wege' (VS. XVI, 17), der Felder[3]), *srutya*, *pathya*, *kāṭya*, ferner *nīpya*, *kulya*, *sarasya*, *nādya*, *vaiçanta*, *kūpya* u. s. w. (XVI, 37), steht also in Beziehung zu allen Arten der Gewässer, so dass jene Namen wie *girisuta*, *giriçanta*, *vanānāṃ pati* nur eine Gruppe unter den ihm dort beigelegten Bezeichnungen bilden und einen Vorrang nicht beanspruchen können[4]). Überdies heissen auch andere Götter wie Viṣṇu *girikṣit* (VMyth. I, 389), Indra wird ṚV. X, 180, 2 mit denselben Worten wie Viṣṇu I, 154, 2 mit einem *mṛgó bhīmáḥ kucaró giriṣṭhā́ḥ* verglichen, ein Berg des Sonnenauf- und

---

[1]) PAOS. 1894, CL ff.; Macdonell, JRAS. 1895, p. 957.

[2]) MS. II, 9, 1 (p. 119). VS. TS. l. c.

[3]) *kṣetrāṇāṃ;* vom Comm. XVI, 18 mit ‚*dehānām* erklärt.

[4]) Ganz ähnlich heisst er Hir. I, 16, 8 ff.: *pathi-*, *paçu-*, *sarpa-*, *antarikṣa-*, *apsuṣad;* Pār. III, 15, 7: *pathi-*, *catuṣpatha-*, *vana-*, *giri-*, *pitṛ-*, *çakṛtpiṇḍasad* mit dem Zusatz 16: *yatra cānyatrāpi namo rudrāyety eva brūyāt / rudro hy evedaṃ sarvam iti çruteḥ.* Rudra gehören zwar die Tiere des Waldes (AV. XI, 2, 24), aber auch die Wassertiere (v. 25) und v. 9 „Rind, Ross, Mensch, Ziege, Schaf". Āp. XIII, 20, 1 ist er *vāstoṣpati.* Nur Kauç. LI, 7. 8 nebst Comm. finde ich bei einer Svastyayanaceremonie einen deutlichen Hinweis auf die Berggottheit: ‚mit *brahma jajñānam* und *bhavāçarvau* opfert er einem [nahen] Berge im Walde. 8: Bei einem andern bringt er gesondert Spenden an Bhava, Çarva, Paçupati, Ugra, Rudra, Mahādeva, Īçāna. Comm.: ‚das sind 7 Berggottheiten. Bei Furcht vor Tigern, Dieben, reissenden Tieren, Elefanten, wilden Rindern u. s. w. die Glückliche-Reise-Ceremonie'.

Unterganges ist der späteren Anschauung wohl bekannt. Vor allem aber widerspricht der ausschliesslichen und ursprünglichen Beziehung Rudra's auf Gebirge und auch auf Wälder die Auffassung unseres ältesten Textes, des ṚV., der von ihm II, 1, 6 als ,*ásuro mahó diváḥ*' [1]), I, 114, 5 als *divó varāhám aruṣám* [2]) spricht und auch sonst unter *divó ásura* gerade ihn zu verstehen scheint [3]), ihn aber so wenig wie der AV. jemals einen Bergesfürsten nennt. Diese Eigenschaft dürfte demnach erst auf dem Wege der späteren Entwicklung, sei es selbstständig, sei es durch Verschmelzung mit andern Wesen hinzugekommen sein [4]). Rudra, der schreckliche Gott, steht im Gegensatz zu Haus und Dorf, kein Stück des Çūlagava darf in das Dorf gebracht werden. Man wünscht ihn fern davon ,über den Mūjavat' hinaus. Der feindlichen Arāyī wird ṚV. X, 155 *girím gaccha* zugerufen, der Feind (TĀr. IV, 39 S. 558 *girīn̐r anupraveçaya)* in die Berge verwünscht. Dem Gott der Schrecken mag man keine Heimstätte in Haus oder Dorf anweisen, sondern, sobald man ihn auf der Erde zu lokalisieren anfing, nur fern davon in Bergen und in Wäldern mit ihren oft geschilderten Gefahren. Er steht im Gegensatz zu der friedlichen Kultur des Dorfes. Daher dient zu seinem Opfermus nicht Reis oder Gerste, sondern die Frucht wildgewachsener Pflanzen (S. 196), nicht mit einer Schüssel, sondern *arka-*

---

[1]) *tvám agne rudró ásuro mahó diváḥ* (= TBr. III, 11, 2).

[2]) Zu *varāha* cf. TBr. I, 7, 9, 1 oben S. 181 [1].

[3]) V, 41, 3: *utá vā divó ásurāya mánma prā́ndhā́ṅsīva yájyave bharadhvam;* VIII, 20, 17: *yáthā rudrásya sūnávo divó váçanty ásurasya vedhásaḥ*; VII, 46, 3: *yā́ te didyúd ávasṛṣṭā diváḥ pári kṣmayā́ cárati*; I, 122, 1 (?); X, 92, 6. Bergaigne III, 34. Ferner TĀr. X, 10 [20] = Çvetāçv. Up. III, 9): *vṛkṣa iva stabdho divi tiṣṭhaty ekaḥ.*

[4]) Hopkins, Proceed. AOS. 1894, CLII: ,One may indulge in any speculation as to his pre-Vedic nature without affecting the Ṛg-Vedic conception of him; and one may interpret the later Çarva-Bhava-Çiva mixture as one chooses, but the Vedic Rudra is not this conglomerate'.

parṇena, āraṇyena wird ihm geopfert, — die Genie des Waldes heisst R̥V. X, 146, 6 *ákr̥ṣīvalā*[1]).

e) Im R̥gveda.

Wie verhält zu dem Ermittelten sich der R̥V.? Mir scheint, dass er der von mir geltend gemachten Auffassung nirgends widerspricht; aber eine Verschiedenheit zwischen ihm und der späteren Zeit ist nicht ganz zu verkennen. Der Punkt, den ich S. 200 schon hervorgehoben habe, ist nicht der einzige, der sie bezeugt.

Es gibt nur wenige Lieder, wie I, 43, 1—6; 114; II, 33; VII, 46, die Rudra allein gewidmet sind, mehrfach sind in Viçvedevāḥliedern, wie V, 41. 42[2]); VI, 50; VII, 36[3])

[1]) Die innere magische Beziehung zwischen Opfer und Opfertier erklärt, warum Tiere des Waldes, soviel ich sehe, nicht dargebracht werden. „Wenn er mit Tieren des Waldes das Opfer zu Ende führte", heisst es bei einer Gelegenheit TBr. III, 9, 1, 2, „würden Vater und Sohn sich entzweien, die Wege zu Irrwegen werden, die Grenzen der Dörfer weit von einander zu liegen kommen (dadurch, dass zwischen ihnen grosse Wälder entstehen), Bären, Leute wie Tiger, Wegelagerer, Räuberscharen, Spitzbuben im Walde auftreten. . Keine Tiere sind die Waldtiere. Wollte er das Opfer mit ihnen zu Ende führen, so würde man den Opferer tot in den Wald schleppen". R. wird, wie S. 187 erwähnt ist, abgefunden mit einem „Feinde", den man ihm als Opfertier zuweist, oder mit einem *ākhu*. „Hat er keinen Feind, so soll er sagen ‚der Maulwurf ist dein Tier'; nicht tötet er die Tiere des Dorfes, nicht die des Waldes" heisst es TS. VI, 6, 4, 6; TBr. I, 6, 10, 3 (S. 131). Aber nicht nur den Ākhu weiht man ihm. TS. V, 5, 19 wird Rudra der *ruru*, eine Hirschart, zugewiesen; als Farbe seiner Tiere gilt TS. V, 6, 11: *babhru, aruṇababhru, çukababhru;* MS. III, 13, 4 (p. 169, 5), VS. XXIV, 3: *çyeta, çyetākṣa, aruṇa,* eine Farbenbezeichnung, die mit der Schilderung des Gottes selbst durchaus in Einklang steht. TS. II, 1, 7, 2; TBr. II, 8, 6, 8 (Comm. p. 884) gehört ihm *rohiṇī vaçā* [cf. 199[4]].

[2]) Cf. ÇÇS. X, 6, 18.

[3]) ÇÇS. XI, 13, 16. Ein Vers für Rudra wird beim Āgnimārutaçastra ÇÇS. VIII, 6, 3, also wieder am Schluss des Opfers, hergesagt. Cf. Kauṣ. Br. XVI, 7; XXV, 12.

Verse auch an ihn gerichtet. Es scheint mir bemerkenswert, dass die Art seiner Anrufung nicht überall dieselbe ist. In Maṇḍala IV wird er nur in dem einen Liede 3, v. 1. 6. 7 in einer Reihe mit verschiedenen andern Göttern (v. 1 als Name Agni's) genannt. Die wenigen Stellen des VI. Buches, wo er in vier Liedern sechsmal auftritt (28. 49. 50. 66, dazu *rudriya* in 62) sind von geringem Ertrag; in beiden Büchern sind die Maruts noch nicht als Rudra's, sondern nur als *rudrasya sūnavaḥ* (50, 4; 66, 3. 11) bezeichnet[1]. Auch der Sachverhalt in Maṇḍ. III verdient Erwähnung. Dort kommt Rudra im Sg. nur 2, 5 — an einer Stelle, wo man das Wort für ein blosses Epitheton Agni's halten kann — vor; die Rudra's stehen farblos als Klasse neben Āditya's, Vasu's in 8, 8 und 20, 5; nur 32, 2. 3 erscheinen sie deutlich als identisch mit den Indra begleitenden Maruts[2]. Maṇḍala VII (9 mal der Sing., 3 mal der Plural) zeigt Indra an zwei von den drei Stellen nicht mit den Rudra's, sondern mit den Vasu's zusammen: 10, 4: *índram no agne vásubhiḥ sajóṣā rudrám rudrébhir —;* 35, 6: *çám na índro vásubhir — çám no rudró rudrébhiḥ —,* während an der dritten, 5, 9, *vaiçvānara — rudrébhir agne vásubhiḥ* genannt ist. In diesen ṚV.-Versen, deren Inhalt Macdonell so eingehend geschildert hat, dass nichts hinzuzufügen bleibt, zeigt sich in vielen Punkten eine Übereinstimmung mit der späteren Zeit; R. heisst *babhrú, çvityáñc* II, 33, 8; *aruṣá* I, 114, 5; er schmückt sich mit glänzendem Schmuck II, 33, 9[3], trägt Bogen und Pfeile, Blitz oder Donnerkeil, wird als verderblich für Menschen und Tiere geschildert und mit Opfern „abgefunden" *(ava-dā).* Die drei ihm gewidmeten Hymnen sind grossenteils Depre-

---

[1]) Als Rudriya's VI, 62, 8.

[2]) Rudriya's III, 26, 5.

[3]) I, 43, 5; II, 33, 3 ist er der schönste der Götter. Kauṣ. Br. XXV, 13: *rudro vai jyeṣṭhaç ca çreṣṭhaç ca devānām.* Der AV. dagegen schildert ihn (oder seinen Wagen) an einer Stelle (XI, 2, 18) als *çyāvāçva, kṛṣṇa, asita.*

kationen (Bergaigne III, 152), aber ein Vergleich des ṚV. mit der anderen vedischen Litteratur hinterlässt doch den Eindruck, dass die ältere Zeit noch mehr als die spätere seine Heilmittel, die man als Regen erklärt hat[1]) — das Wort *jálāṣabheṣaja* kennt nur der ṚV. und AV. —, etwas weniger den von ihm ausgehenden Schrecken betont[2]). Als die indischen Stämme weiter nach Osten zogen und tiefer in die heissen Ebenen des Landes hinabstiegen, mögen Rudra's Schrecken ihnen noch wahrnehmbarer vor Augen getreten sein. In unserer Rituallitteratur kommen die ihm allein gewidmeten Lieder I, 43 etc. nur bei dem Çūlagava[3]) ganz zur Verwendung, einzelne Verse auch sonst. Der Inhalt jener Lieder weist auf einen etwas verschiedenen Rudrakult, als der unseres Rituals ist, hin; denn wir finden Rudra nicht nur *gāthápati* I, 43, 4 genannt, sondern ihm I, 114, 9 auch ‚*stoma's*' zugewiesen, von denen unser Ritual, soweit ich sehe, nichts verzeichnet. Wichtiger aber und massgebender als dieser Punkt, der noch weiterer Aufhellung durch rituelle Forschung bedarf, ist die Veränderung, die hinsichtlich der Namengebung zu bemerken ist.

f) Rudra's Namen.

Wir wissen nicht, woher die sieben oder acht Namen Rudra's[4]), denen Āçv. GS. IV, 8, 19 noch Hara, Mṛda, Çiva,

---

[1]) Bloomfield, Contrib. IV, 425; Hopkins, PAOS. 1894, CL ff. Von seinen ‚Heilmitteln' wird im Rudrādhyāya nur ganz vereinzelt gesprochen.

[2]) Cf. Macdonell, p. 75, Z. 3 v. u.; 76, 4 v. u.; Barth, Journal des Savants 1896, p. 399.

[3]) Āçv. GS. IV. 8, 23. 24; ÇÇS. IV, 20, 2.

[4]) Cf. Bloomfield, SBE. XLII, 618. Zu der dort aufgeführten Litteratur ist jetzt noch Macdonell, p. 75; Winternitz, Mantrapāṭha, II, 18 hinzuzufügen.

Çaṅkara hinzufügt, in der späteren Litteratur geflossen sind; zwei davon haben nach Çat. Br. I, 7, 3, 8 lokalen Ursprung, Çarva war der Name für Rudra bei den Östlichen, Bhava bei den Bāhīka's. Beide finden wir im AV. noch zu einer Dualgottheit verbunden und von Rudra deutlich geschieden[1]; in einem Verse des ÇÇS. (IV, 20, 1) werden sie als Söhne Mahādeva's bezeichnet, die ‚wie reissende Wölfe im Walde umherjagen'[2]. Keiner von beiden Namen kommt im ṚV. vor, ein fast untrügliches Zeichen mythologischer Gebietserweiterung über den Anschauungskreis der ṛgvedischen Dichter hinaus. Sein dritter Name, Paçupati[3], bedarf keiner Erklärung, er ist Rudra's vornehmstem Herrschaftsgebiet entlehnt, vielleicht, um seinem Schutz die Tiere anzuempfehlen, also aus denselben euphemistischen Gründen, die zu der Mehrzahl der anderen Namen, wie *ugra, īçāna, mahādeva, bhīma* geführt haben. „Ein Mus für Rudra soll man bereiten, wenn die ‚grosse Gottheit' nachstellen sollte", heisst es TBr. III, 9, 17, 3, und ähnlich wird von ‚Mahādeva' TMBr. VI, 9, 7 gesprochen[4]. An einer Stelle des Ait. Br. (III, 34, 7) muss in dem Verse ṚV. II, 33, 1 der Wortlaut, an dem der ṚV. noch keinen Anstoss nahm, etwas verändert werden, um Rudra's Namen zu vermeiden. In einer früheren Stelle desselben Textes wird nur mit ‚*eṣa devaḥ*' sein Name

---

[1]) IV, 28; X, 1, 23.

[2]) *yāv araṇye patayato vṛkāu jañjabhatāv iva.* — Vgl. dazu AV. XI, 2, 30: *rudrásyailabakárebhyo, 'saṃsūktagilébhyaḥ / idáṃ mahásyebhyaḥ çvábhyo akaraṃ námaḥ;* VS. XVI, 27: *námo çvanı́bhyaḥ mṛgayúbhyaç ca vo námaḥ /.*

[3]) Cf. u. a. MS. IV, 2, 12 (35, 13).

[4]) *yāṃ samāṃ mahādevaḥ paçūn hanyāt* (cf. auch VI, 9, 9). — Den einzelnen Namen wird beim Açvamedha geopfert; TS. I, 4, 36: *bhavaṃ yaknā, rudraṃ tanimnā* etc.; VS. XXXIX, 8; TĀr. III, 5; cf. auch Kauç. LI, 8. 9 oben S. 199[4]. Vereinzelt tritt noch ein Name auf, dessen schwankende Überlieferung (VS. X, 20 c *krivi;* TS. I, 8, 14 1 *krayī;* MS. IV, 4, 2 (51, 17) *giriparaṃ nāma)* kein sicheres Urteil gestattet. *krivi* würde an den alten Namen der Pāñcāla's erinnern.

angedeutet [1]). Rudra wird in Erzählungen, die zuerst in der Brāhmaṇalitteratur auftreten, als anfänglich namenlos geschildert. Prajāpati machte — so erzählt das Kauṣ. Br. VI, 1 ff. [2]) — ein goldenes Gefäss, einen Pfeil hoch und breit und schüttete dahinein den Samen der Götter, den sie beim Anblick der ihnen entkommenden Uṣas verschüttet hatten. Daraus erhob sich einer mit tausend Augen, tausend Füssen, tausend schussbereiten Pfeilen [3]). Er nahte sich Vater Prajāpati: ‚Warum nahst du mir?‘ „Gib mir einen

---

[1]) III, 33 (ed. Bibl. Ind. II, p. 149): Prajāpati stellte seiner eigenen Tochter nach, dem Himmel, wie die einen, der Morgenröte, wie die andern sagen. In einen Bock verwandelt nahte er der in eine Antilope verwandelten. Die Götter sahen ihn und sagten: ‚Unerhörtes tut Prajāpati‘. Sie suchten nach einem, der ihn bestrafen sollte, fanden aber unter sich keinen. Die grauenvollsten ihrer Gestalten trugen sie da zusammen, sie wurden zu ‚dem Gott‘. [Comm.: durch ‚*eṣa*‘ wird unter Hinzeigen mit der Hand Rudra bezeichnet.] Sein Name enthält daher das Wort *bhūta*. 2. Wer diesen Namen von ihm kennt, „wird“ *(bhavati*, Comm.: *bhūtimān eva sampadyate).* 3. Zu ihm sprachen die Götter: ‚Prajāpati tat Unerhörtes; durchbohre ihn‘. „Ja“, sagte er, „ich will mir von euch eine Gabe ausbitten“. ‚Tue es‘. Er wünschte sich die Oberherrschaft über die Rinder. — 5. Er spannte seinen Bogen und durchbohrte Prajāpati. Durchbohrt flog er nach oben. Man nennt ihn *mṛga* [Comm.: das *mṛgaçīrṣanakṣatra* zwischen Rohiṇī und Ārdrā]; *mṛgavyādha* das ist ‚der‘ (Rudra), die Antilope, das ist Rohiṇī, sein dreiteiliger Pfeil ist die *‚iṣus trikāṇḍā‘*. Cf. noch MS. IV, 2, 12 (p. 35, 11 ff.); Çat. Br. I, 7, 4, 1 und Comm.; II, 1, 2, 8; Kauṣ. Br. VI, 1; TMBr. VIII, 2, 10. — Mṛgavyādha ist als einer der elf Rudra's genannt, Ath. Pariç. XLV, 5. Cf. Wilson, Viṣṇupur. 121; Weber, Om. u. Port. 366.

Auch *‚asau‘* könnte in den Versen des Rudrādhyāya *‚asau yas tāmro‘* (TS. IV, 5, 1 g), *asau yo 'vasarpati* (h) zur Vermeidung des Namens gewählt worden sein. Eine ähnliche namenlose Erwähnung Rudra's sucht Geldner ṚV. X, 10, 1 (Festgruss für Weber, p. 21).

[2]) Siehe oben S. 52.

[3]) Vāyupur. Adh. XXX, 122 ff. schafft Bhagavat aus seinem Munde den Bhūta „dem Zornesfeuer ähnlich, mit tausend Köpfen, Füssen, Augen, Hämmern, Pfeilen, mit Muschel, Keule etc.“. Cf. auch IX, 64: *rudram roṣātmasambhavam*.

Namen, nicht will ich, ohne einen Namen bekommen zu haben, Speise essen", und Prajāpati gibt ihm erst den Namen Bhava, dann auf seine Bitten einen weiteren, zweiten, dritten Namen u. s. w. Ein in anderen Texten auftretendes Motiv dieser Erzählungen sind Rudra's Thränen, durch die Prajāpati bewogen ihm Namen verleiht. ‚Diese Wesen (die Ṛtu's) und der Herr der Wesen, *saṃvatsara*, schütteten ihren Samen in die Uṣas (seine Gattin); da wurde in einem Jahre ein Knabe geboren; der weinte. Prajāpati sprach zu ihm: ‚Weinst du, weil du aus Çrama und Tapas geboren bist?' „Ein Übel ist noch nicht von mir genommen; ich habe keinen Namen —" (Çat. Br. VI, 1, 3, 8 ff.)[1]).

Von jenen Namen Rudra's hat der ṚV., der sich keineswegs scheut ihn zu nennen, keine Spur. Dort finden wir nur ‚Rudra' und ‚Tryambaka'[2]). Wenn die Dichter noch andere Bezeichnungen gekannt hätten, müssten wir erwarten, solche anzutreffen; denn der Gott ist ihnen ja durchaus nicht unbekannt. Wir werden daher mit gutem Grunde annehmen dürfen, dass jene Namen ein Produkt späterer Entwicklung oder, vorsichtiger ausgedrückt, nicht-ṛgvedischer Herkunft sind. Mit der allmählichen Ausbreitung der ṛgvedischen Stämme und ihrer Verbindung mit andern arischen

[1]) Ähnlich Vāyupur. XXVII, 1 ff., wo Brahman dem fortwährend weinenden *kumāra nīlalohita* auf Bitten die Namen Rudra, Çiva u. s. w. gibt. Cf. auch Märk. Pur. bei Muir IV [1], 285 u. s. w. — Auch noch in anderem Zusammenhange wird vom ‚Weinen' Rudra's gesprochen. TSaṃh. I, 5, 1 heisst es: . . Agni lief mit dem Gut der Götter weg. Die Götter eilten ihm nach, ihn zurückzuhalten. Sie wollten ihr Gut von ihm mit Gewalt nehmen. Er weinte. Daher heisst Rudra ‚Rudra'. Die Thräne, die herabfiel, wurde zu Silber. MS. IV, 2, 12 (p. 35, 15). Cf. oben S. 183 [5].

[2]) *rudra* wird im ṚV. noch adjektivisch verwendet; wenigstens kann ich Worte, wie *rudravartanī* u. a. nicht anders als Pischel l. c. erklären. Die Açvins, die diesen Namen vorzugsweise führen, heissen allerdings auch *indratamā, maruttamā, çambhaviṣṭhā;* aber ich glaube dennoch nicht, dass in *rudravartanī rudra* n. pr. sein kann.

und unarischen Bewohnern Indiens werden auch ihre Götter in Namen und Gestalt gewachsen sein.

Es ergab sich, dass Rudra ein Gott der Schrecken des tropischen Klima's ist vom Beginn der heissen Zeit *(kruddha-agni)* an bis zum Übergang zum Herbst. Das ist ungefähr die Zeit, wo die Sonne am nördlichsten im Wendekreis des Krebses steht, und daher ist der Norden die Himmelsgegend, die ihm fast ausschliesslich zu eigen ist. Die Texte, die ihn mit Agni identifizieren, enthalten durchaus gute Traditionen. Aber welche Form Agni's liegt hier vor? Wir können nicht sagen, dass es die Sonne ist, etwa unter dem Aspekt ihrer verheerenden Macht zu einer bestimmten Jahreszeit. Ebensowenig findet sich ein Beweis, dass er aus einem Dämon der niederen Mythologie zu einem Gott emporgestiegen sei. Wäre es möglich, dass er ein Sternbild war, dessen Aufgang jene Periode des Jahres einleitete? Mit Sternbildern verbinden die Völker gern die Vorstellung der Jahreszeiten. Das klassische Altertum hatte seinen ‚saevus Orion‘ [1]), die Parsen sahen in Tiṣtrya und seinem Genossen Satavaēsa die Feinde des Apaoṣa, des Dämons der Dürre. Aber auch hier erweist sich unser Material als zu dürftig, um einen Schluss zu gestatten. An der S. 205 citierten Stelle des Ait. Br. (III, 33, 5) tritt Rudra zwar in einer Sternsage auf; aber er kann dort ebenso wie Prajāpati und Uṣas erst nachträglich als Sternbild an den Himmel versetzt worden sein. ṚV. X, 64, 8 [2]) steht er neben Kṛçānu, der den Soma-adler schiesst, neben Tiṣya, dessen Charakter als Sternbild

---

[1]) Virg. Aen. 7, 719. Hor. Epod. 15, 7: dum pecori lupus et nautis infestus Orion turbaret hibernum mare.

[2]) *kṛçā́num ástṝn tiṣyā̀m sadhástha ā́ / rudrā́ṃ rudréṣu rudríyaṃ havāmahe.*

bisher unbestritten ist, und anderen „Schützen“[1]). TS. II, 2, 10, 2; MS. II, 1, 5 (p. 7, 5) wird er mit Tiṣya selbst identifiziert. In zwei an Rudra gerichteten Versen des TĀr.[2]) könnte man unter dem einen, ‚der wie ein Baum am Himmel steht‘, den *mṛgavyādha* verstehen, der in jener Aitareyasage eine Rolle spielt[3]). Mārgaçīrṣa ist neben Kārttika und Pauṣa der Monat, in dem das Sākamedhaopfer gefeiert wird, und nicht nur dieses, sondern auch eine Anzahl andere zu Rudra mehr oder weniger in Beziehung stehende Ceremonien fallen in diese oder eine benachbarte Zeit[4]), aber dies reicht nicht aus, um Rudra als Stern[5]) oder Sternbild mit Sicherheit zu deuten. Wir müssen uns bescheiden[6]).

---

[1]) Nach L. ist *astṛn* gen. plur. und Tiṣyam mit Kṛçānum identisch, mir zweifelhaft.

[2]) X, 10, 3 (sie stehen auch Çvetāçv. Up. III, 9):

19: *yo devānāṃ prathamaṃ purastāt*
viçvādhiko rudro maharṣiḥ /
hiraṇyagarbhaṃ paçyata jāyamānam
sa no devaḥ çubhayā smṛtyā saṃyunaktu //

20: *yasmāt paraṃ nāparam asti kiṃcit*
yasmān nāṇīyo na jyāyo 'sti kaçcit /
vṛkṣa iva stabdho divi tiṣṭhaty ekaḥ
tenedaṃ pūrṇaṃ puruṣeṇa sarvam //

[3]) Ueber Mṛgavyādha als Sirius cf. PW.

[4]) So der Çūlagava nach Āçv. IV, 8, 1 ff. (s. oben); die Āgrahāyaṇīfeier (s. Rituallitt. p. 78) mit dem Pratyavarohaṇa (Spenden für Mṛgaçiras u. s. w.); die auf das Wohlbefinden des Viehes bezügliche Ceremonie, bei der u. a. Rudra oder Paçupati angerufen wird (Rit. p. 77), bei MGS. II, 3, 5 Agni, Rudra, Īçāna, Tryambaka, Çarad, Pṛṣātaka, Gāvaḥ.

[5]) TBr. I, 5, 1 werden die ‚*bāhū*‘, d. i. nach dem Comm. das Ārdrānakṣatra, in Verbindung mit Rudra genannt, Mṛgayu darüber, Vikṣāra darunter. Cf. zu der Ārdrā auch TBr. III, 1, 1, 3; ÇGS. I, 26, 4.

[6]) Siecke's Aufsatz über Rudra (Archiv f. RW. I, 113 ff. 209 ff.) vermag ich aus den Gründen, welche meine vorstehende Auseinandersetzung enthält, nicht beizustimmen.

Anhang.

Noch einmal Soma.

Meine Ansicht über den vedischen Gott, der in Gestalt einer Pflanze bei den vedischen Opfern gepresst wird und den Trank liefert, den die Menschen den Göttern darbringen, hat Freunde und Gegner gefunden. Eine Reihe von Forschern hat ihr zugestimmt, andere, wie Foy, Hopkins, Oldenberg, Regnaud haben sie verworfen. Ich wäre den Freunden meiner Ansicht vielleicht schuldig gewesen, zu meiner Verteidigung eher das Wort zu nehmen, mir schien es aber besser abzuwarten und meinem Werk gegenüber selbst erst die nötige Unbefangenheit zu gewinnen. Wenn ich heut an die Beantwortung der wesentlichsten Einwände gehe, so tue ich es in dem Bewusstsein, dass ich, ohne um Einzelheiten zu streiten, in der Hauptsache von meinem vor Jahren gewonnenen Ergebnis nicht abzuweichen brauche. Ich habe meiner Ansicht damals in folgenden Sätzen Ausdruck gegeben: „Soma hat im ganzen Ṛ V., in seinen frühesten wie spätesten Teilen nur die Bedeutung: Somapflanze resp. -trank und Mond. Die letztere beschränkt sich nicht auf einzelne späte Hymnen des X. Buches, sie tritt überall hervor, . . .

der Trank, den die Menschen keltern, ist ein Teil des göttlichen Ambrosia, das der Mond enthält. Während die Unsterblichen in seinem Trank schwelgen, labt der Mensch sich an dem Saft der vom Himmel gebrachten Pflanze, die nicht nur ein Sinnbild Gott Somas, sondern ein wirklicher Teil von ihm ist, und presst sie für die Götter aus" (I, 274). Oder „der Opfertrank, den der Sänger kredenzt, gilt als wirkliches Ambrosia, so wie es im Monde den Göttern und den Manen fliesst; man presst die Pflanze und meint den Gott" (315). „Es ist nirgends der Saft der gewöhnlichen Pflanze, es ist der himmlische Trank, der unsterbliche Gott, der zu den Menschen kommt" (317). „. . . um in der Hauptsache immer wieder darauf hinauszukommen, dass der irdische Soma das Abbild des himmlischen ist . . . (356). An diesen Grundgedanken meines Buches habe ich nichts zu verändern. Es widerspricht ihnen nicht, dass an vielen Stellen auf die äusseren Manipulationen hingewiesen wird, auf den Stengel, den Saft u. a. m. von der irdischen Pflanze. Denn die Bilder, die die Handlungen umschreiben, der ganze himmlische Apparat, der dabei in Bewegung gesetzt wird, sind keine Ausgeburt dichterischen Überschwanges, sondern nur der Ausdruck ritueller mimicry, einer Nachbildung der himmlischen Vorgänge auf dem Opferplatz, die ebenso wie die Pravargyaceremonie und andere Handlungen den Charakter eines Sympathiezaubers hat. Wenn Hopkins mich auf ṚV. IX, 87 (und einige andere Verse) ‚where not the moon, but the plant, is conspicuously the subject of the hymn'[1]) verweist, so ist mir das als Einwand gegen meine Argumentation nicht recht verständlich; denn mir ist, wie die oben citierten Aussprüche zeigen, nie zweifelhaft gewesen, dass man eine Pflanze presst; der Pflanze, ihrer Beschreibung und ihrem Kult habe ich ja mehr Raum als irgend Jemand vor mir gewidmet (vol. I, 1—266). Aber auch die Worte dieser gegen

[1]) Religions of India, p. 118.

mich angeführten Verse und ihre Umgebung zeigen, sozusagen, die himmlische Scenerie, die die irdische Pflanze zu ihrem himmlischen Gegenstück in Bezug setzt; sie sprechen dies durch die Bilder aus[1]), die unter der von mir vorausgesetzten Symbolik als Consequenzen eines alten Zauberritus verständlich, ohne diese Annahme aber unbegreiflich sind.

Meine Ansicht von Soma und seinem Kult hat mich zu einer veränderten Auffassung der vedischen Mythologie überhaupt geführt. ‚Es verändert sich‘, sagte ich I, 277, ‚von Grund aus die Auffassung der vedischen Mythologie. Aus der bescheidenen dem Mondgott im vedischen Glauben und Kult angewiesenen Stellung rückt er in dessen Mittelpunkt. Die Sonne tritt zurück und an ihrer Stelle beherrscht der Mond die altindische Gedankenwelt‘. Als ich dies schrieb, war ich geleitet von der mannigfachen Ausgestaltung, die dieselbe Erscheinung in der vedischen Mythologie erfahren hat; Soma, Bṛhaspati, Yama schienen und scheinen mir mythologische Synonyma, und gerade für Bṛhaspati hat sich oben vol. II, 102 ff. ein neues Argument ergeben. Ich darf weiter erinnern an die Bedeutung des Agniṣṭoma und seiner vielen Saṃsthā's, mit ihren Vikṛti's, den Ekāha's und Ahīna's, in denen immer Soma gepresst und geopfert wird; man kann sich durch einen Blick in die Brāhmaṇa's oder meine Rituallitteratur von dem Übergewicht dieser Art von Opfern in dem vedischen Kult leicht überzeugen. Überall steht Soma in der Mitte des Kultus und mit der Pflanze der Mond, der den Nektar für Götter und Manen enthält und als König selbst auf den Opferplatz kommt. Die Darbringung des Nektars ist der Mittelpunkt,

[1]) IX, 87, 1: *prá tú drava pári kóçaṃ ní ṣīda*
nṛ́bhiḥ punānó abhí vā́jam arṣa / —; aber
2: *svāyudháḥ pavate devá índuḥ* — /
pitā́ devā́nāṃ janitā́ sudákṣo
viṣṭambhó divó dharúṇaḥ pṛthivyā́ḥ //
Dasselbe kann man in IX, 37 beobachten, cf. v. 3. 4.

nach dem hin alles gravitiert. Ich räume aber ein, dass Agni, der die Opfergabe zu den Göttern und Vätern führt, in seinen mannigfachen Formen einen Anspruch darauf hat, in dem vedischen Kult mit voran zu stehen, und ich habe in diesem Punkte anstelle des letzten Satzes abändernd zu sagen: ‚Mit Agni beherrscht Soma die indische Gedankenwelt‘.

Der Gang meiner Untersuchung war der, dass ich mit dem klassischen Sanskrit begann und die völlige Identifizierung Soma's mit dem Monde darin zeigte. Das war bekannt; aber ich brauchte es als Basis für die weitere Beweisführung. Um deretwillen konnte ich auch nicht darauf verzichten, die Anschauungen, welche die Brāhmaṇazeit darbietet, zu charakterisieren; denn es handelte sich darum, die breite Linie, welche aus der späteren Zeit bis in den ṚV., wenigstens bis in sein X. Buch, hinein führt, deutlich hervorzuheben. Ich bin genötigt, zuerst hierbei zu verweilen, weil die generelle Zustimmung, die Oldenberg's Kritik bei Foy u. a., die sich auf ihn berufen, gefunden zu haben scheint, mir den Gedanken nahe legt, dass ich meine Ansicht nicht deutlich genug ausgesprochen habe oder dass die Gestalt, die meine Ansicht in Oldenberg's Ausführung gewonnen hat, ohne Weiteres auch als die meinige angesehen worden ist.

Oldenberg S. 608: „H. versucht auch im Ritual des Somaopfers die Vorstellung von der Mondnatur des Soma nachzuweisen (S. 296 ff.): „Der Soma, den man auf dem Opferplatz unter dem Symbol der Pflanze feierlich einholt und zum Trank verwendet, wird als der Mondgott selbst betrachtet“. Das soll sowohl durch die bei diesem Ritus verwandten Sprüche wie durch die von den Brāhmaṇas hinzugefügten Erläuterungen unzweifelhaft erwiesen werden. Über die Erläuterungen streite ich nicht; sie können uns nur lehren, was Alle wissen, dass in der Brāhmaṇazeit die betreffende Identifikation feststand und beliebt war“.

Es könnte aus O.'s Worten hervorgehen, dass auch ich in den Versen einen Hinweis auf den Mond sehe. Genauer habe ich Folgendes gesagt: „Diese Aeusserungen beruhen nicht auf gelegentlichen mystischen Anwandlungen oder Deutungen. Das zeigt der im Aitareya Brāhmaṇa (und sonst) beschriebene Empfang König Soma's, sobald er nach dem Kauf auf dem Havirdhānawagen auf den Opferplatz geschafft wird. Sowohl die dabei verwendeten Sprüche als die von dem Brāhmaṇa hinzugefügten Erläuterungen machen unzweifelhaft, dass auch dieses [1]) in der Pflanze den Mondgott selber sah".

O. erwähnt nicht, dass diesen Sätzen Citate aus dem Çat., Ait. und Kauṣ. Brāhm. vorangehen, in denen die Vorstellung von dem beim Opfer gepressten und genossenen Monde zum Ausdruck kommt [2]). Es galt den Nachweis, dass diese dort vorangehenden Äusserungen nicht auf gelegentlichen mystischen Anwandlungen beruhen, sondern das ganze Ritual durchziehen und die communis opinio der Ritualisten sind. Nicht darauf kam es in diesem Zusammenhange an, wie wir, sondern wie die Brāhmaṇa's die Verse deuten. Denn es ist mir nicht fremd geblieben (es hätte mir, auch wenn ich flüchtiger arbeitete als ich zu tun gewohnt bin, nicht fremd bleiben können), dass IV, 53, 7 den Namen Savitṛ's anführt und aus einem Savitṛliede entnommen ist. Das Brāhmaṇa oder vielmehr das von ihm vorausgesetzte Ritual hat die Verse nach gewissen charakteristischen Worten gewählt, also hier *ágann devá ṛtúbhiḥ*, und ich habe „mit den Jahreszeiten nahte der Gott" übersetzt, entsprechend der Meinung der Brāhmaṇa's, welche dieses Wort besonders betonen, da sie daran ihre Erklärung „die Jahreszeiten sind Soma's

---

[1]) Nachträglich gesperrt.

[2]) Ich füge hier noch Taitt. Br. I, 4, 10, 7 hinzu: *somo vai candramāḥ / eṣa ha vai sākṣāt somaṃ bhakṣayati ya evaṃ vidvān sākamedhair yajate.*

Königsbrüder u. s. w." knüpfen[1]). Oldenberg sagt weiter (S. 609):

„Standen sie (die Jahreszeiten) für die Ritualordner hier doch mit dem Mond in Verbindung, so würde eine solche Anspielung in dem Zeitalter der Fixirung des Rituals noch immer kaum etwas lehren was wir nicht ohnedies wussten".

Ich bestreite ebensowenig, dass man das wusste, wie ich mit meinen vorausgehenden Citaten aus dem Vāyu- oder Viṣṇupurāṇa etwas Neues zu sagen glaubte. Aber, wie ich schon sagte, es handelte sich darum, an die weite und durchgreifende Verbreitung dieser Anschauung zu erinnern und damit die Bahn für den Beweis freizumachen, dass eine in zwei Perioden gang und gäbe und im X. Maṇḍala bekannte Ansicht doch wohl der ältesten Periode nicht fremd sein würde.

„Hill. erwähnt nicht, dass in demselben rituellen Zusammenhang an Soma auch der Vers gerichtet wurde: „Verehrung dem Auge des Mitra und Varuṇa . . . dem Sohn des Himmels, dem Sūrya kündet" [Taitt. S. I, 2, 9, 1; Āpastamba X, 29, 4]. Es ist wohl keine unzulässige Supposition, dass H. einen ähnlichen Vers an den Mond recht wichtig gefunden hätte. Nun richtet sich dieser an die Sonne, und so wird es durch den Contrast noch stärker accentuirt, dass von Hindeutungen auf den Mond in diesem rituellen Zusammenhang, wie ich gezeigt zu haben glaube, in der That nicht viel zu entdecken ist".

Der Vers richtet sich allerdings an die Sonne, und darum hätte ich auch bei beabsichtigter Vollständigkeit ihn an dieser Stelle nicht zu erwähnen brauchen. Sūryaverse dürfen im Zusammenhange des Somarituals an sich nicht überraschen; Sūrya und Soma stehen von Natur, wie schon die damaligen Inder erkannt hatten, im engsten inneren Zusammenhang (vol. I, 463 ff.), und dieser gelangt auch zu rituellem Ausdruck; *deva sūrya, somaṃ kreṣyāmas taṃ te prabrūmas, taṃ tvaṃ viçvebhyo devebhyaḥ kratūn kalpaya* —

---

[1]) Dasselbe gilt auch von meiner Übersetzung von X, 71, 10 *sárve nandanti yaçásâgatena* — es kam hier darauf an, wie die Brāhmaṇa's die Worte fassen.

sagt Āp. X, 25, 1 der Priester zum Āditya, und X, 27, 10 wird der Soma fahrende Wagen unter Hersagung eines an Sūrya gerichteten Verses (ṚV. I, 50, 1) vorn mit einem schwarzen Fell zum Schutz gegen böse Geister behängt. Der weisse YV. wählt bei derselben Ceremonie den Vers VS. IV, 32 (cf. Kāt. VII, 9, 9), und dazu bemerkt Çat. Br. III, 3, 4, 8: *sūryam evaitat purastāt karoti sūryaḥ purastān nāṣṭrā rakṣāṅsy apaghnann ety athābhayenānāṣṭreṇa parivahanti.* Auch sonst noch wird Soma der Sonne anvertraut. Āp. XI, 18, 1 übergibt man ihn mit den Worten *eṣa vo deva savitaḥ soma* ihr und den Göttern zum Schutz. Also wäre es keineswegs gegen alle Erwartung und noch weniger ein Argument gegen mich, wenn auch an unsrer Stelle bei der Vorwärtsbewegung des Wagens ein Vers an Sūrya eingeschoben wäre. Ich habe ihn aber aus einem besonderen Grunde weggelassen, weil nämlich im Ritual bezüglich seiner Verwendung Widersprüche hervortreten und es mir unnütz schien, in einer Mythologie auf solche Differenzen näher einzugehen. Ich muss es also hier nachholen. Āp. X, 29, 4 sagt nämlich: *ajenāgnīṣomīyeṇa karṇagṛhītena yajamāno rājānam ohyamānaṃ pratīkṣate namo mitrasyeti.* 5: *lohas tūparo bhavati* —. Es wäre auffällig, dass hier Soma, was sonst nicht geschieht, als Sūrya angeredet oder gedeutet werden sollte. Der Comm. zu Āp. lässt uns im Stich; der zur TS. I, 2, 9, 1, welcher aus Baudhāyana schöpft *(ohyamānaṃ rājānaṃ pratimantrayate)*, sagt zwar *asmin mantre sūryarūpeṇa somaḥ stūyate;* aber das ist ein Irrtum des Commentars. Denn die Taitt. Saṃh. selbst bemerkt VI, 1, 11, 6: *varuṇo vā eṣa yajamānam abhyaiti yat krītaḥ soma upanaddhaḥ | namo mitrasya varuṇasya cakṣasa ity āha çāntyā | ā somaṃ vahanty agninā prati tiṣṭhate | tau saṃbhavantau yajamānam abhi sam bhavataḥ.* Der Vers ist danach als ein Abwehrspruch gegen den hier als Varuṇa nahenden Soma gedacht. Das Baudh. ÇS. wählt nicht *ā, abhi,* sondern *prati mantray,* die TS. sagt *agninā prati tiṣṭhate,* und so wird der Spruch sich wohl eher auf den am Ohr

gefassten Bock als auf Soma sich beziehen. In dieser Ansicht werde ich auch durch Kāt. bestärkt. VII, 9, 21: *pratiprasthātāgnīṣomīyam paçum ādāya tiṣṭhati kṛṣṇasāraṅgam* —. 22: *namo mitrasyety enam ālambhya vācayati*, der Priester lässt also den Opferer den Vers bei derselben Gelegenheit deutlich mit Bezug auf den Bock hersagen. Der Bock ist hier demnach der Vertreter Agni's (d. i. Sūrya's) „das Auge MV.'s" und nicht nur hier, sondern auch sonst, wie beim Agnyādhāna, pflegt er ausser dem Ross als sein Symbol hervorzutreten.

Ich denke also, dass, was Oldenberg S. 608—10 gegen mich ausführt, nur missverständlich sich gegen meine Ansicht richtet und ausser Betracht bleiben kann.

Ich komme zu dem hauptsächlichsten Gegensatz. Das Problem habe ich in meiner Anzeige von Oldenberg's Rel. d. V.[1]) so formuliert: „wenn in der ganzen nachvedischen Zeit Soma einer der populärsten Namen des Mondes ist und diese Bezeichnung, wie O. zugibt, auch in jüngeren Partien des ṚV. steht; wenn es weiter in älteren Liedern heisst, dass Soma mit „der Sonne am Himmel laufe", dass er „Ordner der Tage" sei, an „der Spitze der Tage schreite", „vom Himmel herabschaue", „das Dunkel abwehrt" — ist Soma dann auch dort der Mond? O. bestreitet das, aber er gerät ersichtlich in Schwierigkeiten (S. 177. 185. 611) und muss, wenn im Avesta Haoma ‚als ein Mann von höchster Schönheit unter der ganzen körperlichen Welt' (49 Anm.) vor den Propheten hintritt, hier die Anthropomorphisierung eines ‚Tropfens' oder ‚Gewächses' (anstatt des Mondes) annehmen, die an Unwahrscheinlichkeit alles andere übertrifft". Es ist die natürliche Folge der älteren, von Oldenberg aufs neue verteidigten Auffassung, dass U. v. Wilamowitz, der nur das O.'sche Buch zu kennen scheint, in seinem „Herakles" [2] (Vorwort XII) von der „erhabenen Absurdität des Soma-

[1]) DLZ. 1895, Nr. 3, Spalte 73. (Für ‚muss' lies ‚müsste'.)

opfers" spricht. Die „Absurdität" fällt weg, wenn wir den Kult der Pflanze sub specie lunae zu verstehen suchen; nur das bringt uns zum Verständnis der ganzen Bedeutung dieses grossen Kultus und gibt dem Symbolismus die innere Berechtigung. Agni und Soma haben am Himmel ihr Vorbild, ihr Ebenbild, ihre Heimat; der eine führt auf die Sonne, der andere auf den Mond seinen Ursprung zurück. Daher die vielen Anspielungen des Ṛ̣V. auf die kosmogonische Natur Soma's, der vom ‚Himmel herabblickt', ‚seine Rosse anschirrt', ‚zwischen seinen Müttern dahinläuft', Äusserungen, die bei der älteren Ansicht als schale Übertreibungen der Macht des gelben Somastengels oder -trankes angesehen werden müssen. In Bezug auf solchen Symbolismus sind wir durchaus nicht ohne Analogien. Ich habe schon früher (Rit. 136) meine Zustimmung zu der Auffassung Oldenberg's ausgesprochen, dass der Mahāvīratopf, der den Mittelpunkt des Pravargya bildet, als ein Symbol der Sonne anzusehen ist. Dieser Topf steht auf einem Thron, der ‚nach Einigen' grösser sein muss als die Rājāsandī für Soma; Sonne und Mond finden hier symbolische Darstellung, nicht in späterer Übertragung, sondern in unmittelbarem Zusammenhang mit der ganzen Ceremonie. Die beiden Rauhiṇakuchen desselben Opfers opfert man „Nacht" und „Tag" [1]). Es handelt sich in diesen wie in vielen anderen Fällen — man denke an die Ukhyāgnihandlungen — nicht um poëtische Auffassungen, sondern um symbolische Darstellungen, die die Handlung erst veranlassen. Man ahmt die Vorgänge der Natur im Opfer nach und meint sie dadurch zu begleiten oder zu beeinflussen [2]), so wie man bei anderem Zauber sich

---

[1]) Rit. 135. Vielleicht bedeuten sie auch Tag und Nacht. Die Kapāla's dazu sind *parimaṇḍala ghoṭaprakāra*.

[2]) Cf. Brinton, rel. of prim. peoples, 173: . . in truly primitive condition the rite is constantly a mimicry of the supposed doings of the god; Frazer, the golden bough I, 102: ‚the event which it [sympathetic

ein Bild des Menschen, Freundes oder Feindes macht und durch Handlungen, die man an diesem Bilde vornimmt, auf das Wesen selber wirkt, similia similibus erzeugt. Ein solcher zu besonderem Ansehen gelangter Zauber ist das Somaopfer. Der Mond wird in seinen nektarhaltenden Strahlen von den Schossen der Somapflanze dargestellt, und wenn man, auch nur nebenher, im Somaopfer einen Regenzauber sehen könnte, so wäre das nur dadurch innerlich begründet, dass der Mond ja Herr des Wassers und des Regens ist. Wenn in anderem Zusammenhang gesagt ist, dass die Opferbutter „mit der Sonne Strahlen“ gereinigt wird, oder sie als „Glanz“, als „leuchtend“ angeredet wird, so entspricht auch dies der symbolischen Bedeutung, die der Butter im Ritual häufig beigelegt wird. Sie ist zwar mit dem Holz das natürlichste Mittel zum Unterhalt des Feuers, aber man lässt es dabei nicht immer bewenden. Die Worte der Taitt. Saṃh. II, 5, 2, 7: *etad vā agnes tejo yad ghṛtam etat somasya yat payaḥ* dürfen noch in natürlicher Weise aufgefasst werden; aber das geht nicht mehr, wenn TBr. III, 3, 5, 2 gesagt ist, ‚man dürfe die Butter nicht ansehen, um nicht geblendet zu werden‘. Auch die mit der Opferbutter sonst vorgenommenen Ceremonien — die Frau des Opferers muss sie beschauen, *adabdhena tvā cakṣuṣāvekṣe suprajāstvāya* [1]), erst das Auge schliessen, dann öffnen und ohne zu atmen anblicken [2]) — zeigen, dass selbst die Opferbutter hier in mystischer Beziehung zu Agni (Sūrya) gedacht wird. Nach meiner Meinung liegt die Sache bei Soma ebenso. Der Symbolismus stammt nicht aus dem Ritual, sondern dieses bringt nur den alten Gedanken, dass der

---

magic] is desired to bring about is represented dramatically, and the very representation is believed to effect, or at least to contribute to, the production of the desired event‘.

[1]) TS. I, 1, 10k.

[2]) NVO. 60 ff.; Āp. II, 6, 2.

Mond den Göttertrank enthalte, an einer gelbfarbigen Pflanze zur kultmässigen Darstellung, und dieser Gedanke gehört nicht erst der indoiranischen, sondern, wie Roscher eingehend gezeigt hat, der arischen Periode an. Wie so oft, hat das indische Ritual auch in diesem Falle eine uralte Überlieferung bewahrt, und die seltene Erscheinung, dass ein Gedanke der arischen Vorzeit sich bis in die klassischen Schriften Indiens fast unverändert verfolgen lässt, tritt hier in Wahrnehmung. Während wir bei dieser Auffassung belangreichen Widersprüchen nicht begegnen, geht bei der älteren Auffassung das Facit nicht auf. Vor Oldenberg hat sich, so viel ich weiss, Niemand die Mühe genommen, sie überhaupt ernstlich zu begründen. O., der auf sie zurückkommt, muss in Bezug auf die Gott Soma umgebenden Bilder von „einem formlosen Gewirr von Bildern und mystischen Phantasmen, von denen diese Somalieder voll sind" sprechen (S. 182), von der „Dumpfheit des von rituellem Geheimniswerk umgebenen feierlich frommen Zauberrausches" (ib.) und mit Bezug auf den „zu einem mächtigen Gott gewordenen" Opfertrank sagen, dass er „bezeichnend" sei „für die Atmosphäre priesterlichen Opferkünstlertums, in welcher man sich schon in indoiranischer Zeit bewegt" (178). Aber auf der andern Seite will er es „als immerhin denkbar zugestehen, „dass bei der einen oder andern jener die Lichtnatur Soma's feiernden Stellen, vielleicht auch bei der Vorstellung von seinem ‚Anschwellen' *(āpyāyana)*, die später stehend auftretende Identifikation Soma = Mond doch schon im Spiele sein mag" (611), oder der Gott „ein oder das andere Mal vielleicht auch mit dem Monde identifiziert" sei (612). O. sagt nicht, welche Stellen das sein könnten; das Zugeständnis einer einzigen im IX. Maṇḍala würde wegen der grossen Ähnlichkeit seiner Lieder ihn auf den von mir begangenen Weg führen; genau durch dieselben Möglichkeiten und Zweifel, welche er äussert, hindurch bin ich dazu gelangt, die ältere Ansicht, von der auch ich ausging, als widerspruchs-

voll und wertlos über Bord zu werfen. O. spricht weiter von „einer offenen, wenn auch wahrscheinlich für immer unbeantwortbaren Frage, ob etwa in dieser unter den jüngeren ved. Theologen gangbaren Gleichsetzung [von Soma und Mond] das Wiederaufleben eines uralten vorvedischen [warum dann nicht auch vedischen?] Glaubens dieser Art zu sehen ist, und ob bei den vedischen Vorstellungen von Soma's himmlischer Herkunft, seiner Lichtnatur etc. eine verblasste Spur dieses Glaubens mitspiele". In einer Anmerkung hierzu (611[1]) räumt er ein, dass „eine uralte Vorstellung vom Mond etwa als dem Behälter oder Spender des vom Himmel kommenden Thausegens resp. Göttertranks sehr wohl denkbar" sei; er fragt: „sollte es eine indoiranische Nebenform dieser Vorstellung gegeben haben, nach welcher der Mond speziell der Sitz der in den Kühen wohnenden Nahrungssubstanz (Amṛta oft im Veda = Ghṛta) ist" und vergleicht „die bekannten iranischen Vorstellungen von dem im Monde weilenden „Samen des Stieres" mit ṚV. I, 84, 15". O. kommt hier schon meiner eigenen Auffassung sehr nahe. I, S. 359[3] habe ich gesagt: „Bei der Bezeichnung des Mondes als *retodhā* ist zu beachten, dass er im Avesta *gaocithra* „Stiersamen enthaltend" heisst. . . . Demnach wird die im Bundahisch aufbewahrte Sage, dass beim Tode des Stieres dessen Same im Mond bewahrt wird und aus diesem Samen verschiedene Arten der Tiere hervorgehen, teilweis auf einer alten Grundlage beruhen. . ." (auch S. 520). Mir scheint deutlich, dass Oldenberg, der sonst gewohnt ist, Probleme tiefer und viel klarer durchzuführen, sich hier nicht hat entschliessen können, mit der alten Auffassung und ihren Inconsequenzen endgiltig zu brechen. Es wäre doch seltsam, dass in einer dem Veda vorausliegenden Zeit der Soma als Sitz des Ambrosia, als Lichtwesen betrachtet worden, derselbe Gedanke in späterer Zeit aufgelebt und zum Gemeingut geworden sein soll und Soma gerade für die Sänger des ṚV., obwohl sie sagen, dass Soma vom Himmel herabschaue, mit Pferden fahre, am

Himmel mit der Sonne laufe u. a. — kein Mondgott, sondern nur der Gott der Pflanze und des Trankes gewesen sei.

An die Stelle meiner Ansicht setzt O. selbst (602. 3) eine Entwicklungsreihe von fünf Momenten, aus denen — nach seiner Meinung — „alle diese Beziehungen des Soma auf Himmel, Licht, Sonne völlig hinreichend erklärt werden können". Gegen den ersten Abschnitt, der von der „vermutlich indogermanischen Vorstellung von der himmlischen Heimat des Göttertrankes" u. s. w. handelt, streite ich nicht, da ich mit einigen Reserven beistimmen kann, ebensowenig gegen den zweiten, dass Soma Indra zu seinen Taten stärke und daher Mittäter dieser Taten sei; auch hier kann ich von meinem Standpunkt aus beitreten. Die Differenz liegt im Folgenden:

> „Die rötlich lichte Farbe des Soma *(aruṇa babhru hari)* lässt ihn als ein Lichtwesen erscheinen. Wie die Bewegung und das Geräusch seines Fliessens oder Tropfens der Phantasie des Dichters hinreicht, ihn als schnelles Ross, als brüllenden Stier erscheinen zu lassen, konnte jene Farbe genügen ihn der Sonne anzuähnlichen. Man bedenke, dass jedem Motiv, welches eine im Mittelpunkt des Opfers stehende, für das ganze Denken der Ṛṣi's so hochbedeutsame Substanz wie den Soma dem Vorstellungskreise von Sonne und Licht annäherte, an sich ein stark gesteigertes Gewicht zukommen musste".

O. bleibt uns den Beweis für den ersten Satz schuldig und gleitet auch weiter (S. 604) mit den Worten „ist der Soma einmal dazu gelangt, als Kämpe des Lichtes angesehen zu werden" über diesen wichtigen Übergang hinweg. Wenn in den älteren Liedern des IX. Buches nur der gelbe Stengel oder Saft gepriesen würde und erst in den jüngeren sein Glanz, sein Licht und seine kosmogonische Tätigkeit, dann allerdings hätten wir ein Recht wie O. zu schliessen. Aber all diese Eigenschaften liegen ja neben einander, nicht nur in demselben Maṇḍala, sondern in demselben Lied; die Dichter sprechen abwechselnd bald vom himmlischen, bald vom irdischen Soma, und jener Satz O.'s scheint mehr im Hinblick auf die alte Theorie ersonnen als in unsern Quellen

begründet. Ich kann auch den zweiten Satz nicht als Motivierung ansehen. Ich habe meine Bedenken, ob die Bewegung und das Geräusch des Fliessens der Phantasie des Dichters allein hinreicht, Soma als schnelles Ross u. s. w. erscheinen zu lassen. Es heisst ja auch, dass der König ins Meer tauche, in die Ströme, dass er Herr des Himmels und König der Ströme sei. Soma's Rosse werden erwähnt (IX, 86, 37; 88, 3, cf. vol. I, 312 [2]; IX, 63, 8. 9, vol. I, 466 [1]); er schirrt den siebenstrahligen Wagen an (VI, 44, 24); er heisst *jyotīratha, paviratha,* und das soll auf ihn übertragen sein, weil die Bewegung seines Fliessens oder Tropfens ihn als schnelles Ross oder weil seine rötliche Farbe ihn als Lichtwesen erscheinen liess oder aus ähnlichen Gründen mehr? Nicht nur im Veda, sondern auch im Avesta (an dem die mystischen Spekulationen der Brāhmaṇa's doch sicher keinen Anteil haben), wo Soma als *verethrajan* erscheint, als schnelles Ross oder Reiter auf der Alburz, mit einem geknoteten, sternengeschmückten Gürtel [1]), den ihm Ahuramazda gibt, wo er als ‚schönster' der ganzen Welt vor Zarathuṣtra hintritt, — das alles die Entwicklung eines gelben Stengels oder Tropfens? Das ist dann keine Dichterphantasie mehr, sondern eine Ungeheuerlichkeit; es handelt sich nicht um Märchen, sondern um Religion, nicht um einen einzelnen Dichter, sondern um ganze Generationen von Priestern, Sängern und ihren Gläubigen; nicht um Spielereien, sondern um Lieder, die ein Ritual begleiten, das von Symbolismus voll ist und mit seinen Handlungen die Welt, Himmel und Erde wiederspiegeln oder beeinflussen will.

O. findet „in der ganzen so unendlich häufig mit dem Soma sich beschäftigenden Litteratur des Ṛ V." „nirgends [ausser X, 85 etc.] eine k l a r e Identifikation des Soma mit

---

[1]) Darmesteter (Zend-Av. I, 94 ff., note), den O. gegen mich mit Bezug auf diesen Ausdruck anführt, widerlegt meine Auffassung nicht.

dem Monde, nirgends eine klare Hindeutung darauf, dass der Mond die Götterspeise ist" (610).

„Ich greife ein paar characteristische Stellen, denen sich ähnliche in beliebiger Zahl an die Seite stellen liessen, heraus um zu veranschaulichen, wie die Dichter des neunten Buches unter Häufungen von Vergleichungen und Epitheten aller Art gar nicht daran denken, die gerade für den Mond bezeichnenden und entscheidenden Vorstellungen zu berühren. IX, 22, 1. 2: wie Wagen im Wettrennen, wie Winde, wie die Regengüsse des Parjanya, wie wirbelnde Flammen. 96, 20: wie ein schön geschmückter Freier, wie ein wettrennendes Pferd, wie ein Stier. 86, 29: du bist ein Meer, dir gehören die fünf Weltgegenden; du bewegst dich über Himmel und Erde, dein sind die Lichter, die Sonne. 96, 6: der Brahman der Götter, der Pfadfinder der Weisen, der Ṛṣi der Priester, der Büffel unter den Thieren, der Adler unter den Raubvögeln, die Axt der Wälder. Und dergl. mehr *in infinitum*. Ist bei Stellen dieser Art die Abwesenheit aller nicht ganz unsicheren Anspielungen auf den Mond nicht bezeichnend?"

Ich will nicht fragen, welche Bezeichnung des Mondes denn man noch wählen sollte, wenn einmal die Vorstellung von dem nektarhaltenden Monde gerade an dem Worte *soma* zum Ausdruck gekommen war. Die Lieder sind ja rituell und das Ritual duldet im Allgemeinen keine derartige Synonymik, dass man beliebig etwa *candramas* an Stelle von *soma* setzen könnte; Soma ist darin ein unauswechselbarer von indoiranischer Zeit überkommener Begriff. Was versteht denn aber O. unter ganz sicheren Anspielungen auf den Mond und den „gerade für den Mond bezeichnenden und entscheidenden Vorstellungen?" Der ṚV. gibt, wenn man nur an das selten vorkommende Wort *candramas* sich hält, wenig Auskunft. Ihn interessiert er eben nur, insofern er Soma enthält, oder als Brahmaṇaspati. Befragt man die spätere Zeit, so zeigt sich, dass der Mond vor allem dort als Speise der Götter gilt und die Mehrzahl seiner Namen gerade seine Nektarnatur betont (I, 290), dass er ferner in naher Beziehung zum Wasser steht, — sein Wagen entstammt dem Schoosse der Wasser, seine Nektarstrahlen bestehen aus Wasseratomen —; natürlich ist er auch ein Be-

zwinger der Finsternis[1]). Diese drei Haupteigenschaften aber sind, wie der erste Band reichlich belegt hat, gerade auch die, welche an Soma in den vedischen Liedern zum Ausdruck kommen. Es ist doch genügend zu sagen, dass er mit „bunten Strahlen wandelt, die Finsternis vertreibend" oder „helles Licht schafft" und „die schwarze Finsternis vertreibt" (I, 311); es scheint mir demgegenüber ganz unerheblich, dass er nur ein- oder zweimal (IX, 99, 2; 97, 9) verbis expressis in Beziehung zur Nacht gesetzt wird; nicht die Beziehungen zur Nacht sind es, die an dem Namen *soma* haften und seine Stellung im Ritual entscheiden, sondern die zum Göttertrank. Ich habe schon an anderer Stelle gesagt, dass nicht an ein und demselben Götternamen alle Eigenschaften, die man an ein und derselben Naturerscheinung beobachtet, zum Ausdruck kommen; sondern dass jede ihrer Lebensäusserungen zum Ausgangspunkt einer besonderen Gottheit werden kann. Natürlich enthalten nicht alle Verse ‚sichere' Anspielungen auf die Natur des Mondes (von den bei Old. oben citierten Versen kämen nur 86, 29; 96, 6 in Betracht), aber es kommt auf den gesamten Inhalt des IX. Buches an; seine Lieder strahlen aus vom Kultus, und in dessen Mittelpunkt steht der Mond und sein irdisches Substitut, die Pflanze.

Ich wende mich zum Einzelnen. O. fragt (605): „Woher nimmt H. das Recht, *rocayan rucaḥ* IX, 49, 5 zu übersetzen: „er liess die Sterne scheinen (310)". Will O. übersetzen „Lichter"? Was für Lichter? Säy. paraphrasiert zwar hier und ähnlich IX, 9, 8 *ātmīyā dīptīḥ* . . *rocayan.* Gewiss wird auch von Soma's eigenem Glanz gesprochen (z. B. IX, 65, 27 oder im Plur. IX, 96, 24); das Verbum in IX, 49, 5 ist aber Parasm., nicht Ātm., und wenn wir das Parasm. Caus. von *ruc* verfolgen, so sehen wir, dass es sich nicht

[1]) Man sehe auch die Beschreibung des Mondes im jainistischen Kalpasūtra (Jacobi § 38).

auf Soma's eigenen Glanz, sondern auf andere Objekte bezieht, wir also „seinen eigenen Glanz leuchten lassend" nicht übersetzen können. So heisst es IX, 28, 5: *eṣá sū́ryam arocayat pávamāno vícarṣaṇiḥ | víçvā dhā́māni viçvavít;* 37, 4: *sá tritásyā́dhi sā́navi p. arocayat | jāmíbhiḥ sū́ryaṃ sahá ||;* 63, 7. Das Verbum *rocay* ist hier fast Synonym von *ārohay* (86, 22; 107, 7) oder *janay* (42, 1). Sūrya steht nicht immer allein, wir finden daneben *jyótīṅṣi*[1]); dass der Mond neben Sonne und Sternen als Geschöpf fehlt, ist ganz natürlich, da er selbst der Demiurge ist. Für *jyótīṅṣi* steht auch *rocanā́*[2]). In diesen Versen sind *rocanā́* (das auch Pischel, VSt. II, 128 mit Gestirn übersetzt) und *jyótīṅṣi* Synonyma, und hiervon dürfte *rúcaḥ* in unsrer Stelle IX, 49, 5 (9, 8) nicht zu trennen sein; ich wüsste nicht, was sonst unter den „Lichtern" hier verstanden werden soll.

„Ähnlicher Widerspruch", fährt O. fort, „liesse sich gegen seine Behandlung des Wortes *indu,* ebenso gegen die des Wortes *aṅçu* erheben. Ich wähle zur Exemplifikation zwei Verse, die das letztgenannte Wort enthalten:

IX, 67, 28: *pra pyā́yasva pra syandasva*
soma viçvebhir aṅçubhiḥ
devebhya uttamaṃ haviḥ | . . .
und I, 91, 17: *ā pyāyasva madintama*
soma viçvebhir aṅçubhiḥ
bhava naḥ suçravastamaḥ sakhā vṛdhe |

. . . . . Mit welchem Recht übersetzt Hill. in den beiden mitgeteilten Versen *viçvebhir aṅçubhiḥ* „in allen Strahlen" und giebt ihnen damit die Beziehung auf den zunehmenden Mond? Wodurch ist für *aṅçu* in der älteren Sprache die Bedeutung „Strahl" irgendwie bewiesen oder auch nur wahrscheinlich gemacht. . . Was giebt uns den Anlass, die einzige für die alte Sprache wirklich gesicherte Bedeutung des

[1]) IX, 36, 3: *sá no jyótīṅṣi pūrvya pávamāna ví rocaya;* 86, 29: *táva jyótīṅṣi pavamāna sū́ryaḥ;* 91, 6: *çáṃ naḥ kṣétram urú jyótīṅṣi soma jyóñ naḥ sū́ryaṃ dṛçáye rirīhi* ||.

[2]) IX, 42, 1: *janáyan rocanā́ divó janáyann apsú sū́ryam;* 85, 9: *árūrucad ví divó rocanā́ kavíḥ.* Man vgl. dazu I, 93, 5: *yuvám etā́ni diví rocanā́ny agníç ca soma sákratū adhattam.*

Worts . . . in Zweifel zu ziehen in einem Vers, der durch das *pra syandasva* . . so deutlich auf den aus den Schösslingen hervorströmenden Somasaft hinweist? . . .

Ich gebe zu, dass das Çat. Br., worauf ich mich berufen hatte, an und für sich genommen nichts beweist. Aber es ist unbestritten, dass von Soma's Strahlen *(raçmí, ketú)* an verschiedenen Stellen gesprochen wird. IX, 86, 5: *víçvā dhắmāni — prabhós te satáḥ pári yanti ketávaḥ / vyānaçíḥ pavase;* 6: *ubhayátaḥ pávamānasya raçmáyo dhruvásya satáḥ pári yanti ketávaḥ* — von dem sich läuternden, also doch auch vom fliessenden Soma gesagt, und dasselbe Verbum *pári-eti*, das vom Lichtstrahl sehr gut, von dem blossen Pflanzenstengel nicht verständlich ist, wird 74, 2 in demselben Maṇḍala von *añçú* gebraucht:

divó yáḥ skambhó dharúṇaḥ svắtataḥ
ắpūrṇo añçúḥ paryéti viçvataḥ // [1])

oder man vergleiche

IX, 100, 8:	mit	IX, 15, 5:
pávamāna máhi çrávas		*eṣá rukmíbhir īyate*
citrébhir yāsi raçmíbhiḥ /		*vājī́ çubhrébhir añçúbhiḥ* /

Ich kann zwischen beiden Versen keine Verschiedenheit des Sprachgebrauchs entdecken und *raçmíbhiḥ* hier von *añçúbhiḥ* nicht unterscheiden. Allerdings steht in den streitigen Versen I, 91, 16 ff.; IX, 67, 28 das Verbum *pyā*, das später zu einem Terminus für das Āpyāyana der Pflanze geworden ist. Es ist nur nicht sicher, dass die später unter Āpyāyana bekannte Handlung schon dem Ritual des ṚV. bekannt war (I, 194. 5). Wir wissen zwar, dass auch im ṚV. Soma mit Wasser angefeuchtet wird; aber wir wissen nicht, ob dies die Ceremonie des Āpyāyana bedeutet, und über die Ausführung dieser Ceremonie sind die Yājñika's selbst verschiedener Meinung, die einen erklären sie nur als eine blosse Berührung, die andern als ein Besprengen mit Wasser;

[1]) Cf. IX, 68, 6: *uçántam añçúṃ pariyántam ṛgmíyam.*

es ist also nicht ausgeschlossen, dass sie nur einen symbolischen Zweck hatte. *pyā* kommt in unsrer Saṃhitā überhaupt nur siebenmal vor; viermal in den hier zur Erörterung stehenden Versen, einmal (X, 85, 5), wo es sicher vom Anschwellen des Mondes gebraucht wird, die andern Stellen sind für unsern Zweck ohne Belang[1]. Es steht also aus X, 85 zunächst nur fest, dass *ā pyā* sicher schon im ṚV. vom Schwellen des Mondes gebraucht wird. Ist dieser Vers jünger als die beiden andern, in denen O. *ā pyā* auf das Schwellen der Somaschossen beziehen will? I, 91 ist ja schon von Roth, der in Bezug auf Soma durchaus andrer Meinung war als ich, weniger auf die Pflanze, als auf den Mond bezogen worden, und die ganze Hymne zeigt, dass sie auch dem Gott Soma, nicht nur der Pflanze huldigt. Nach Āçv. V, 12, 15. 16 werden ṚV. I, 91, 16—18[2] allerdings zum Āpyāyana verwendet; v. 16. 18 kommen aber nicht nur hier vor, sondern auch V, 6, 27 beim Camasāpyāyana, wo von „Schossen“ überhaupt keine Rede ist, und bei dem 1. der Patnīsaṃyāja's (I, 10, 5), wo Soma als Gott auftritt und Opfergaben empfängt. Ist nun gerade die ersterwähnte Verwendung der Verse beim Somāpyāyana die älteste? Gar keine Verwendung bei unserem Ritual scheint, so weit ich sehen kann, IX, 67, 28 zu finden, das spricht also mindestens nicht für seine von Old. angenommene Beziehung auf die spätere Ceremonie. Çāṅkh. braucht jene Verse ebenso wie Āçv.[3]. Der bei ihm V, 8, 4 u. a. vorkommende Vers *aṅçur aṅçus te,* auf den Old. verweist, führt uns aus dem ṚV. in den YV. (VS. IV, 1; TS. I, 2, 11), also durchaus in die Umgebung des späteren Rituals, in dem das Āpyāyana seine Stellung

---

[1]) I, 83, 12: *ā́ pyāyantām usríyā havyasū́daḥ;* X, 18, 2.

[2]) v. 16: *ā́ pyāyasva sám etu te* |
17: *ā́ pyāyasva madintama* |
18: *sáṃ te páyāṅsi* |
Man kann v. 16 und 17 unmöglich von einander dem Inhalt nach trennen.

[3]) I, 15, 4; VII, 5, 17 ff.; 15, 4.

hat; ich habe gar keine Veranlassung den Vers zu beanstanden; denn dem Ritual ist die Identifikation von Mond und Pflanze ja geläufig. Den bei Çāṅkh. aber unmittelbar folgenden Vers *yam ādityā aṅçum āpyāyanti* (mit dem man übrigens nicht mehr Soma, sondern seine Brust berührt V, 8, 4) verwendet TS. II, 3, 5, 3; 4, 14, 1 bei einem am Pāpayakṣma Erkrankten [1]. O. leugnet keineswegs „die Möglichkeit, dass der Vers [2]) für diese Verwendung abgefasst ist: man beachte, dass er nicht aus dem ṚV. stammt". Wie will er begründen, dass gerade im ṚV. die Verse mit *ā pyā* für das Āpyāyana abgefasst sind, wenn *ā pyā* als Terminus vom Monde im ṚV. gebraucht wird (durch ṚV. X, 85, 5 ist es sicher) und das Āpyāyana der Pflanze im ṚV. sehr unsicher ist (I, 194. 195). Warum soll, wenn einmal dort vom Monde *ā pyāyase* gesagt ist, nicht ein andres Mal *ā pyāyasva* gebraucht werden, da, wie sich oben zeigte, *aṅçu* sehr wohl ‚Strahl' bedeuten kann? Der Vers ṚV. X, 85, 5 ist ja doch nicht erweislich jünger als die des YV., und wenn man I, 91, 16 ff.; IX, 67, 28 nicht von denen des YV. trennen will, so wird auch X, 85, 5 nicht losgelöst werden dürfen. Sie gehören alle zusammen. Aber ich räume ein, dass ihre Beziehung auf das wirkliche Āpyāyana hier ebenso gut wie die mystische Bedeutung möglich ist. Eine strenge Scheidung ist ja angesichts der Tendenz des Opfers überhaupt unmöglich.

„Weiter exemplifiziere ich — sagt Oldenberg S. 604 [es geht den Erörterungen über *aṅçu* voraus] — meine Differenz von H. an IX, 70, 7 („die gelben Hörner wetzend"), „wo *çṛṅge hariṇī* gar nichts anderes als ‚die gelben Mondhörner' sein können" (S. 339 A. 1). Gewiss für sich allein betrachtet verführerisch, aber ebenso gewiss, wenn in alle Zusammenhänge eingereiht, ganz unsicher. Soma, der mächtig stürmische

[1]) Als Yājyāvers. Die Puronuvākyā dazu ist *navonavo bhavati* ṚV. X, 85, 19! Welches ist nun die ursprüngliche Verwendung von jenem, die bei Çāṅkh. oder die in der TS.?

[2]) *yam ādityā* etc.

Gott, ist ein Stier wie Indra, wie Agni, wie Rudra, wie Viṣṇu, wie die Maruts, wie andere Götter. Auch eben in dem in Rede stehenden Verse ist von Soma als Stier die Rede. . . . Es wird gesagt, dass der furchtbare Stier mit Macht brüllt: ein beim Monde meines Wissens nicht zu beobachtendes Phänomen [1]). Derselbe Stier wetzt nun auch seine Hörner: so wetzt der Stier Agni, der Stier Indra seine Hörner . . . Warum sollte es der Stier Soma nicht thun. Und welche andre Farbe sollten seine Hörner haben, als die Farbe *hari*, die stehend dem Soma beigelegt wird . .“

Es könnte sein, dass der Vergleich mit einem Stier auch zu den „beiden Hörnern“ Soma's Veranlassung gegeben hat, obwohl dann die Bezeichnung ‚gelb‘ den Eindruck eines in der späteren Poësie nicht erlaubten *laukika virodha* macht, anderwärts im ṚV. haben die *çṛṅga's* diese Bezeichnung nicht. Aber eins wird einzuwenden sein. Wenn der Stier Agni, der Stier Indra u. a. seine Hörner wetzt, so wird der Stier Soma, der dasselbe tut, wohl nicht eine göttliche Pflanze oder Trank, sondern ein ebenso wie jene aus einer Naturkraft hervorgegangener Gott an diesen Stellen sein. Alle Namen, die O. hier anführt, sind Personifikationen von Naturmächten, wie O. für alle, mit Ausnahme Viṣṇu's, selbst annimmt. Es ist für die ursprüngliche Bedeutung Soma's nicht unwesentlich, dass er auch in diesem Punkte sich in dieser Gesellschaft befindet. Mein Schluss lautet, wenn ich diese *háriṇī çṛ́ṅge* „in alle Zusammenhänge“ einreihe (ich meine die Linien, welche vom klassischen Sanskrit bis in das X. Buch des ṚV. führen), dem O.'schen gerade entgegengesetzt.

Ich bin ausführlich auf die wesentlichsten Einwendungen O.'s eingegangen, weil sie, wie ich sehe, auch von andern Gelehrten angenommen worden sind. Wenn ich die gegen meine Auffassung geltend gemachten Gründe näher betrachte, so bleibt von ihnen Principielles nicht übrig und ich kann einzelne Verbesserungen, zu denen die Kritik geführt hat,

[1]) Cf. oben Seite 4.

dankbar verzeichnen. Was ich gegen O.'s Kritik meines Bṛhaspati einzuwenden habe, wird meine oben gegebene Darlegung Narāçaṅsa's zeigen. O. hat den ersten der 12 Punkte vorgenommen[1]), die ich zu Gunsten meiner Ansicht vorbrachte; ich hatte gesagt, dass nicht jeder der von mir angeführten Gründe zwingend ist; aber sie stützen sich gegenseitig und gehen den an Soma entwickelten Anschauungen Indiens über den Mond so parallel, dass ich keine Veranlassung habe, meine Gleichsetzung von Bṛhaspati als einer Agniform des Mondes aufzugeben. Wir dürfen nur nicht übersehen, dass Soma und Bṛhaspati nicht genau dieselbe Seite des Mondes reflektieren, sondern nur „die Conception beider vom Monde ihren Ausgang genommen hat“ (I, 409. 419); Soma ist = Mond, Bṛhaspati ist = Mond, in der Mythologie folgt nun aber hieraus nicht, dass auch Soma genau gleich Bṛhaspati ist (cf. oben II, 14). Vielmehr können ausser den Eigenschaften, welche sie gemeinsam besitzen, der einen oder andern Gottheit noch besondere Attribute zu eigen sein.

Ich habe hier schon einiges von dem, was ich auch Foy und Hopkins zu erwidern habe, vorausgenommen; ich will nicht mit gleicher Ausführlichkeit auf die Kritiken beider Forscher eingehen und mich darauf beschränken einige Punkte hervorzuheben. Foy bin ich besonders dankbar für die freundliche Art, mit der er meiner Arbeit gegenübersteht und meiner Untersuchung über die Paṇi's und die Wohnsitze der Somapresser gedacht hat. Ich erkenne gern an, dass seine Ausstellungen in verschiedenen Punkten berechtigt sind; hier wird es genügen nur auf die Hauptsache, die

[1]) ZDMG. XLIX, 174 A. Oldenberg hat hier und auch anderwärts gegen meine Methode Stellung genommen. Ich wäre darauf nicht ohne Antwort. Methodologische Streitigkeiten gleichen aber den dogmatischen; sie treiben die Sache, der sie dienen sollen, auf einen unfruchtbaren Strand. Ich beschränke mich darum auf das, was ich defensiv oben S. 1 ff. gesagt habe.

uns trennt, einzugehen und die erste Seite seiner gegen meine Mondtheorie gerichteten Ausführung (S. 25, unten, bis 26) durchzusprechen.

„Ich habe auch nicht eine Stelle in den Familienbüchern gefunden, die für H. unwiderleglich spräche, und nur eine im IX. Buche (97, 9 d), die für ihn sprechen könnte; da aber die Hymnen des IX. Maṇḍala der Zeit nach dem I. und X. z. T. sehr nahe bzw. gleich stehen und in diesen Büchern (namentlich im X.) schon längst die teilweise Gleichung Soma = Mond (wozu H. noch einige neue Belege beibringt) erkannt war, so ist diese eine Stelle für H.'s Ansicht nicht zu verwerten. . . Mir scheint, H. hat sich selbst dadurch getäuscht, dass er die angeblich für die Mondnatur Somas beweisenden Stellen ausser dem Zusammenhange betrachtet hat. Schon dadurch fällt ein grösserer Teil derselben".

Aus dem IX. Maṇḍala kommen die Hauptzeugen meiner Ansicht und nicht aus einzelnen losgelösten Stellen, sondern aus seiner Gesamtanschauung. Foy gibt hier zu, dass auch für das I. Maṇḍala die Gleichung Soma als Mond berechtigt sei, was O. selbst für Verse, die schon vor mir dem Monde zugewiesen waren, bestreitet. Das ist immerhin von Belang, weil wir dann von zwei Punkten die andern Bücher beobachten und beurteilen können. Wir haben in den Famlienbüchern verschwindend wenig Lieder, die Soma oder Indu besonders gewidmet sind und zwar darum so wenig, weil die seinem Kult dienenden Hymnen verschiedener Familien im IX. zu einem besonderen Saṃhitā vereinigt sind. Wollten wir diese insgesamt für jünger als die Familienbücher erklären, wozu ich keinen Grund sehe, so kämen wir leicht dahin, den ausgebildeten Somakult überhaupt erst der jüngeren Zeit zuzuschreiben, was unmöglich ist. Ich habe wie bei Oldenberg, so auch bei Foy den Eindruck, dass die Ansicht, Soma sei nur eine mit den unverständlichsten Attributen umkleidete Pflanze (Trank), endgiltig bewiesen sei und jede andere Auffassung der Verse von vornherein darum unrichtig sei; sie kommen auf diese Weise dazu, den einzelnen Vers fortzudeuten. Was soll

schliesslich von dem Monde, insofern er als Nektarbehälter der Götter und Manen weithin leuchtet, ausgesagt werden? „Er wehrt das Dunkel ab“: Oldenberg lässt es nicht gelten (und allein für sich genommen reicht es ja auch nicht aus). Oder „er besteigt den Wagen der Sonne“: O. meint (611 in anderem Zusammenhange) „aus den Ausdrücken, welche der R̥V. braucht, wäre es leicht, einen in der Vorstellung der R̥ṣi's stark hervortretenden mystischen Zusammenhang mit der Sonne zu erweisen [warum einen mystischen und nicht ganz natürlichen?]; gegenüber dem Zusammenhang mit dem Monde müsste die Liedverfasser das Bedürfniss nach einem eigenthümlichen Versteckspielen regiert haben, welches uns nirgends gestattet auf ein nicht ganz unbestimmtes Zeugniss die Hand zu legen“. [Da ihnen die Voraussetzung Soma = Mond geläufig war, kann ein Versteckspielen nicht in Frage kommen.] Es wird von „zwei gelben Hörnern“ gesprochen: O. verweist auf andere Götter, die als Stiere gedacht auch Hörner haben, und die Bezeichnung ‚gelb‘ komme von der Soma eigenen Farbe. Oder wenn ich VI, 39, 3 (von Indu): *imáṃ kétum adadhur nú cid áhnāṃ çúcijanmana uṣásaç cakāra* herbeiziehe (313) und dazu (abgesehen von IX, 86, 45 (305): *agregó rā́jā́pyas taviṣyate vimā́no áhnām bhúvaneṣv árpitaḥ* von Soma) X, 85, 19 vergleiche: *návonavo bhavati jā́yamānó 'hnāṃ ketúr uṣásām ety ágram* (von Candramas), so nennt Foy (26) den Vergleich „trügerisch; er zeigt höchstens, dass der Dichter auch hier mit altem Phrasenmateriale wirtschaftet, wie so häufig, doch ihm einen andern spätern Sinn unterlegt“. Ich glaube, dass sich jede Äusserung mit Bezug auf Vāta, Sūrya in derselben Weise verflüchtigen liesse. Was gibt uns denn eigentlich das Recht, einen Vers wie IX, 27, 5:

eṣá sū́ryeṇa hāsate pávamāno ádhi dyávi
pavítre matsaró mádaḥ ||

von X, 85, 18: *pūrvāparáṃ carato māyáyaitaú*
çíçū krīlantau pári yāto adhvarám,

in dem jedermann Sonne und Mond erkennt, zu trennen? oder IX, 86, 43 den *síndhor ucchvāsé patáyantam ukṣáṇam paçúm*, oder den König der Ströme, dessen Satzung die Wasser folgen (ib. 82, 5; 86, 33 u. s.), der baaren Theorie zu Liebe, auf einen Tropfen oder Pflanzenstengel zu beziehen?

„Andere scheinbar sehr beweisende Stellen — fährt Foy fort — wie IX, 75, 1 'der hohen Sonne Wagen hat er, der hohe, bestiegen, den überall hingewandten weitausschauend'; V, 47, 3; IX, 95, 9 ff. [?] u. s. w. liessen sich nur erklären, wenn die Lieder in der Nacht vorgetragen würden, wo der Mond tatsächlich leuchtet; aber das will doch H. nicht annehmen?"

Die Neu- und Vollmondsopfer beginnen am Morgen, nicht genau zur Zeit der Conjunktion oder Opposition, es wäre also an sich möglich, dass auch die Somalieder nicht unmittelbar an den Eintritt des Neu- und Vollmonds anschlossen, der ja nur die von der Natur gegebene ungefähre Zeitbestimmung für die Feste ist; man könnte doch am Morgen nach Eintritt des Neumonds noch sagen: ‚er habe den Wagen der Sonne bestiegen' u. s. w. Aber wir wissen ja, dass manche grosse Somafeste wirklich in der Nacht stattfanden. Dem ṚV. selbst ist der Atirātra bekannt, der Indra gewidmet ist und in unserm Ritual den „character of a regular nocturnal carousal" hat mit Sang und Trank. Wir dürfen also als sicher annehmen, dass viele Lieder auch des ṚV. bei dem nächtlichen Fest ihre Stelle hatten. Warum sollte man ein Neu- oder Vollmondsfest nicht in der Nacht begehen, besonders im Süden?

Ich übergehe zwei allgemeinere Sätze und eine Bemerkung zu S. 288, die das Grundsätzliche nicht berührt.

„S. 305: 'am Beginne der Tage' macht sich Soma wahrnehmbar (IX, 86, 42)[1]), weil er dann gepresst und gekeltert wird, vgl. *agra uṣasām* X, 45, 5 von Agni; 'er wandelt, die beiden Geschlechter (der Menschen und Götter) verbindend, zwischen (ihnen hin und her)'

---

[1]) *só ágre áhnāṃ hárir haryató mádaḥ — prá cétasā cetayate ánu dyúbhiḥ —.*

wie Agni, als Opfergabe. Der Vergleich von X, 85, 19 ist also ein Trugschluss".

Den Vergleich mit X, 85, 19 *áhnām ketúr uṣásām ety ágram* lässt F. für unsern Vers nicht gelten. Wie erklärt er aber IX, 71, 7: *rebhó ná pūrvīr uṣáso ví rājati;* 75, 3: *tṛpriṣṭhá uṣáso ví rājati;* 4: *prarocáyan ródasī mātára çúciḥ;* 83, 3: *árūrucad uṣásaḥ pṛçnir agriyáḥ;* 86, 19: *sómo áhnaḥ pratarītóṣáso diváḥ* — alles mit Pflanze oder Trank?

Auch mit der weiteren Fassung des Verses bin ich nicht einverstanden. Es muss durchaus nicht „die Opfergabe" sein. *dvá jánā* bezieht sich (s. oben II, p. 106 [2]) hier eher auf Deva's und Pitaras als auf Götter und Menschen und *antár īyate* wird I, 35, 9; 160, 1 von Savitṛ resp. der Sonne, sonst von Agni gebraucht, nicht von Opfergaben.

„'Ordner der Tage' heisst Soma IX, 86, 45 als kosmogonische Macht".

Entwickelt sich zur ‚kosmogonischen Macht' nicht der Mond, der ja auch nach indischer Anschauung Tag und Monat ordnet, besser als eine Pflanze resp. Trank?

„. . . *divispṛç* v. 14 und sonst von Soma bzw. seinem Gewand gesagt ist ebenso gebraucht wie vom Opfer, z. B. II, 41, 20; *antarikṣaprā* heisst 'die Luft durchfahrend, durch die Luft dringend' und zwar ist hiermit wohl seine Opferwanderung in den Himmel zu den Göttern gemeint. *nabhasā* ist durch IX, 71, 1. 83, 5 u. s. w. zu erklären und zwar als Wasserzusatz zu Soma. Derartige Parallelstellen müssen auch berücksichtigt werden!"

divispṛç wird allerdings vom Opfer, das man ‚ausspannt', gesagt. Dass es aber mit Bezug auf den geopferten und zum Himmel gehenden Soma gesagt sein soll, macht gerade die Ausdrucksweise des ganzen Verses unwahrscheinlich, man beachte seine einzelnen Wendungen *drāpím vásāno yajató divispṛçam* [1]) *antarikṣaprá bhúvaneṣv árpitaḥ* / und vgl. dazu etwa IX, 100, 9:

---

[1]) Es wäre doch auch seltsam, von einer zum Himmel gehenden

tvám̐ dyā́m̐ ca mahivrata
pr̥thivī́m̐ cā́ti jabhriṣe
práti drāpím amuñcathāḥ —;

vorher gehen diesem letzten Verse, wie nicht zu übersehen ist, die Worte *citrébhir yāsi raçmíbhiḥ* — *támāṅsi jighnase,* alles sehr verständlich vom Mond, unverständlich von Trank und Pflanze.

antarikṣaprā́ ist sonst ein Beiwort von Göttern (Savitr̥, Indra, auch Urvaçī), nicht von Opfergaben. Man vergleiche IX, 68, 4; 63, 8; 65, 16; er durchläuft *rocanā́ diváḥ* (37, 3); *dívam̐ ví dhāvati tiró rájāṅsi dhā́rayā* (3, 7), auf des Himmels Rücken breiten sich seine Strahlen aus (I, 308), er sieht herab vom Himmel als himmlischer Vogel (IX, 71, 9; 38, 5), er macht ein Zeichen vom Himmel (I, 327) u. s. w.[1]) — auch hier Pflanze und Trank?

nábhas heisst sonst auch Wasser; hier aber ist gesagt: *svàr jajñānó nábhasābhy ā̀kramīt.* Was soll hier aber bei dem, der im Lichtreich geboren herbeikam, der „Wasserzusatz"? *nabhasā* bezeichnet an dieser Stelle den Weg *antárikṣeṇa: divás pári, tiró rájāṅsi* brachte ihn ja auch der Vogel.

„S. 309 A. 1. Warum ist das eine Auge IX, 9, 4 nicht die Sonne, die durch das Opfer neu geboren wird?"

Sonne und Mond heissen beide *ákṣī* (I, 459). Wenn IX, 9 ein Sūrya-, nicht ein Somalied wäre, könnte man auch an die Sonne denken. Nun wird aber in dieser Hymne v. 4 von den Strömen gesprochen, *yā́ ékam ákṣi vāvr̥dhúḥ* und v. 4 wieder von Strömen, die *yúvānam ā́ dadhuḥ / índum;* v. 3 heisst es *sūnúr mātárā arocayat* — wir werden also, da nirgends von der Sonne, wohl aber vom jungen Mond

---

Opfergabe zu sagen ‚die verehrungswürdige lege ein zum Himmel reichendes Kleid an'.

[1]) Cf. auch IX, 65, 27: *pávamānā divás páry antárikṣād asr̥kṣata /.*

gesprochen ist, mit *ákṣi* bei dem jungen Soma (Indu) zu bleiben haben.

„IX, 17, 5 ist zu übersetzen: 'Durch die drei Lichträume, o Soma, strahlst du gleichsam (wie die Sonne), zum Himmel steigend" [1]). Dies bezieht sich natürlich auf den zur Speise geflossenen Somasaft".

S. strahlt nicht ‚gleichsam', sondern wirklich, er hat ja ketu's, raçmi's (S. 226); er besteigt auch den Himmel wirklich (IX, 36, 6) und fährt darüber hin; und *ná* ist hier keine Vergleichspartikel, die ziemlich überflüssig wäre und auf *bhrāj* bezogen an falscher Stelle stünde, sondern eine Verstärkung wie *νή* [2]). — Warum „natürlich" der Somasaft?

„S. 310: IX, 111, 3 ist *pūrvām anu pradiçam* mit Grassmann als 'nach uralter Vorschrift' zu erklären. Zu *ratho* setzt H. ein nicht originales ‚sein' hinzu, wodurch er erst den für ihn passenden Sinn gewinnt; aber *ratho* ist Soma selbst. — S. 312: Der Wagen in VI, 44, 24 ist natürlich die Sonne".

Satz 1) könnte ich beistimmen; nur hat der SV. *prācīm*, nicht *pūrvām* (ed. Benfey p. 136) [3]); also so ganz sicher ist Grassmanns Übersetzung nicht. Gar nicht beipflichten kann ich dem zweiten Satz. „Sein" habe ich eingeschoben; denn Soma hat ja Pferde, schirrt den Etaça an, wird also doch einen Wagen haben, er heisst auch *rathītama*, *pavítraratha*, *jyotīratha*. Soll man also nicht von ‚seinem' Wagen sprechen dürfen? Und wenn schon *ratho* Soma selbst wäre; soll vom Monde als Himmelskörper nicht gesagt werden können, was V, 63, 7 von Sūrya gilt? Doch eher als von Pflanze und Trank. Und in VI, 44, 24 schiebt Foy sogar *sūryasya* ein,

---

[1]) *áti trí soma rocanā́ róhan ná bhrājase dívam* |.

[2]) Cf. jetzt zu meiner Ansicht über *ná* Delbrück, Syntax 2, 540; Bezzenberger, BB. XXI, 306.

[3]) TS. IV, 6, 5 a liest in einem Agniverse *prācīm anu pradiçam prehi vidvān*.

obwohl der Text nichts Näheres besagt[1]) und die Beziehung auf den Sonnenwagen nur möglich, aber nicht natürlich ist.

Ich würde gern auch die folgenden Seiten durchgehen; aber meine Entgegnung ist umfangreicher geworden, als meine Leser und selbst die Gegner meiner Ansicht billigen werden. Ich will darum nur noch, in wenigen Worten, auf einige Bemerkungen Hopkins' erwidern.

Zwei Missverständnisse möge er mir gestatten von vornherein abzuwehren. Ich habe VIII, 69, 8—10 nicht als „sung to Soma!" (123) citiert, sondern als eines der wenigen populären Lieder, die an „frohere Feiern" erinnern[2]). Es ist so selbstverständlich an Indra gerichtet (es ergibt sich aus v. 9[d] und 10[d]), dass gar nicht der Gedanke an eine andere Beziehung kommen kann. Ich habe ferner nicht gesagt, dass Soma = Bṛhaspati sei („if *soma* be the same with Brhaspati, as thinks Hillebrandt" 119) und bitte diese Annahme H.'s durch das Obengesagte, sowie durch I, 409 Z. 13—15; 419, 20 ff. zu berichtigen. Das ist darum wichtig, weil wir nicht erwarten dürfen, an jedem von beiden genau dieselben Epitheta entwickelt zu sehen; es bleibt für die Schilderung der durch einen jeden von ihnen zum Ausdruck gekommenen Nuance immer noch ein besonderer Spielraum übrig, wie ich I, 419 und II, 14 ausgesprochen habe. Es wird sich, wie ich dort bemerkte, bei weiterer Forschung vielleicht auch zeigen, dass jeden Gott ein bestimmter Kreis von Redewendungen und Vergleichen umgibt, den er aus der Werkstätte seiner Schöpfer mitgebracht hat (II, 118), abgesehen natürlich von einer gewissen Freiheit des Dichters im gegebenen Augenblick. So kann sehr wohl Bṛhaspati allein *tridhâtuçṛṅga*

---

1) *ayáṃ dyâvapṛthivî ví ṣkabhāyat*
ayáṃ rátham ayunak saptáraçmim /
ayáṃ góṣu çácyā pakvám antáḥ
sómo dādhāra dáçayantram útsam //

2) Vol. I, p. 143.

heissen, Soma *triprsthá*. Die Dunkelheit beider Ausdrücke erschwert natürlich die Auffindung des Grundes der Benennung und man könnte nur Vermutungen äussern.

Nicht klar ist mir, was Hopkins l. c. selbst als seine Meinung äussert:

„the identity is rather with Indra than with the moon, if one be content to give up brilliant theorizing, and simply follow the poets: ‚The one that purifies himself yoked the sun's swift steed over man that he might go through the atmosphere, and these ten steeds of the sun he yoked to go, saying Indra is the drop *(indu)*".

Ich weiss nicht, ob ich H. hier richtig verstehe. Sollen die Verse IX, 63, 8—9; 5, 9, (in denen Indu Subjekt ist), nach ihm, irgend eine Identität von Indra und Indu andeuten, so dass Indra in den meisten Fällen sich selber trinken würde?!

„When had ever the moon the power to start the sun? What part in the pantheon is played by the moon when it is called by its natural name (not by the priestly name, *soma*)? Is *mās* or *candramas* (moon) a power of strength, a great god".

candramas (mās) ist im Wesentlichen ein Appellativum geblieben. Es ist nicht nötig und es geschieht auch nicht, dass dieselbe Verehrung, die man *Ζεύς* zollt, auch *οὐρανός* zugeteilt wird, oder dass Mars und bellum, Vesta und focus, Poseidon (was immer er ursprünglich bedeute) und *θάλαττα* mythologisch die gleiche Rolle spielen. *candramas* ist nie recht ein religiöser Begriff geworden, und dennoch finden wir selbst dieser Bezeichnung einige Eigenschaften zugesprochen, die auch Soma zugeschrieben werden. So ist *candramas* aus dem ‚Geist' geboren (X, 90, 13; VS. XXXI, 12; Soma ist Brahmán, Kavi u. s. w.); er verteilt unter die Götter ihren Anteil und verlängert das Leben (X, 85, 19); „in dem Hause Candramas'" kennt man den Namen der Kuh des Tvaṣṭṛ (I, 84, 15): wenn man das seltene Vorkommen des Wortes in Rechnung zieht, bedeutungsvoll genug. Und da für X, 85 auch Hopkins die Gleichung Soma = Mond

nicht ablehnen wird, so wissen wir ja aus v. 2, dass „durch den Mond die Āditya's stark, die Erde gross ist", Soma = Mond also doch immmerhin „a power of strength" ist. Ich gehe also nur einen Schritt weiter und entferne die Grenzscheide zwischen Maṇḍala IX und X. Wer mir darin nicht folgt, muss annehmen, dass erst in der Zeitdifferenz zwischen dem IX. und X. Buche das Wort mit dem Monde identifiziert worden ist und gerade hier quer durch den ṚV. die Linie läuft, die die ganze spätere Zeit von der älteren scheidet. Oldenberg selbst verlegt ja die „priesterliche Einwirkung" bis in die indoiranische Zeit hinein.

Über die Epitheta Haoma's ist auch **Hopkins** zu rasch hinweggeglitten; sie sind zwar nicht zahlreich, aber für die ganze Frage von grosser Bedeutung. Denn wenn er dort *aurvat* heisst, einen sterngeschmückten, geknoteten Gürtel trägt und seine Waffe schwingt oder als ein Jüngling vor Zarathuṣtra hintritt, so reiht sich das leicht und organisch dem ganzen von mir gezeichneten Bilde Soma - Haoma's ein. Und wenn auch das noch nicht reicht, so dürfen wir weiter fragen, warum denn das Ritual sich so feierlich gestaltet, der Opferer sich weihen und fasten muss, Soma von dem ‚Gandharva' gekauft und als König auf den Opferplatz gefahren wird; es genügt doch nicht zu sagen, dass es die wunderbare Macht des Trankes ist, die man feiern will; denn man macht das vedische Ritual damit zu einem Ritual des Rausches und die mehr als hundert ihm gewidmeten Lieder zu einer Art von Delirium, und nicht nur das vedische Ritual, sondern auch das des Avesta, der gleiche Anschauungen zu erkennen gibt; und alle unsere Sūtren mit allen ihren Schulen wären im Grunde dem absurdesten Dinge gewidmet. Was haben sich diese alten Kavi's nicht schon alles gefallen lassen müssen! Und wir sollen glauben, dass die Priester, die ein spirituöses Getränk, den Saft einer Pflanze um seiner selbst willen zum Weltschöpfer erhoben haben, Saft oder Pflanze am Himmel fahren lassen, uns

sonst Vernünftiges zu sagen haben, dass diese somapressenden Kreise späterhin die tatsächlichen Träger der ganzen altindischen Kultur gewesen sind. Es geht über das hinaus, was ich begreifen kann, und ich bitte es mir zugute zu halten, dass ich nach wie vor glaube, dass man nur sub specie lunae die Pflanze presst, opfert und geniesst[1]) und die Worte *sómaṃ manyate papivā́n yát sampiṅṣánty óṣadhim* nichts anderes sind als der Ausdruck und Fortsetzung eines uralten Volksglaubens, der im Monde die Speise für Götter und Manen sieht und dem Menschen durch die herabgebrachte Pflanze daran in feierlichen Opfern Anteil gewährt. Der Gedanke war im Erlöschen und nur im Ritual noch aufbewahrt. Der Philosoph, welcher X, 85, 3 gedichtet hat, weiss es schon anders; er weist in [cd] diesen Volksglauben, den auch Sāyaṇa nicht mehr kennt, zurück und hat doch nicht vermocht dieses Glaubens Herr zu werden, der vor ihm das Ritual geschaffen und durchflutet hat. Das Somaopfer, von dem die ṛgvedischen Lieder des IX. Buches ausstrahlen, fällt in das Gebiet der ‚sympathischen Zauber', wie es die Sonnwend- und andere Gebräuche tun (p. 217). Aus der Macht der Dämonen ist der Nektar des Mondes den Göttern zur Frühlingszeit wieder gewonnen und er fliesst ihnen symbolisch im Opferfest. Nicht auf priesterlichem Mysticismus, sondern auf volkstümlichem Grunde beruht also die Anschauung der vedischen Lieder und der rituelle Brauch.

---

[1]) Cf. vol. I, 13. 274. 306. 315. 317. 345. 356.



naicāçākhá.

In vol. I, S. 14 ff. hatte ich auf ṚV. III, 53, 14 als einen der wenigen Verse, die eine nähere Angabe über die Somapflanze enthalten, Wert gelegt.

kíṃ te kṛṇvanti kíkaṭeṣu gávo
nā́çíraṃ duhré ná tapanti gharmám |
ā́ no bhara prámagandasya védo
naicaçākhā́ṃ maghavan randhayā naḥ ||

„Was sollen dir, o Indra, die Kühe bei den Kīkaṭas? Nicht melken ja diese dir Milch noch kochen sie den Gharma. Bringe uns her des Pramaganda Habe. Was sie von dem (Strauch) mit niedrigen Zweigen besitzen, übergib uns".

Gegen meine Auffassung des Verses und insbesondere des Wortes *naicā́çākhá* hat Böhtlingk Widerspruch erhoben und seinen mir ausgesprochenen Bedenken in den Sitzungsberichten der K. Sächs. Ges. der W. (Sitzung vom 12. Dec. 1891) ausführlichen Ausdruck verliehen. Es ist mir nicht möglich, den Gründen unsers verehrten Meisters zuzustimmen.

Zwei Einzelheiten bitte ich in Böhtlingks Aufsatz zuerst berichtigen zu dürfen: ein Missverständnis meiner Paraphrase des fraglichen Verses („was sollen dir die Kühe bei den Kīkaṭas, die dir keinen Milchtrank bereiten und keinen Pravargya — gib sie lieber uns"), in der nicht, wie B. bei mir annimmt, die Kühe, sondern die Kīkaṭas Subjekt des Relativsatzes sein sollen — ich hätte sonst umstellend sagen müssen ‚bei den Kīkaṭas die Kühe' —; ferner den Tadel, dass ich aus Unachtsamkeit bei der Übersetzung der zwei ersten Pāda einen Fehler begangen habe. Denn die Übersetzung des med. *duhré* durch das Aktivum, welche B. wohl meint, ist mit Vorbedacht und im Hinblick auf andere Vedastellen geschehen. Wir finden den gleichen Sprachgebrauch z. B. ṚV. IX, 54, 1 *duduhre — páyaḥ sahasrasā́m ṛ́ṣim;* AV. X, 10, 32 *sómam enā́m éke duhre,* und in unserem Verse wird der aktivische Sinn durch den Parallelismus

des Gliedes mit *ná tapanti gharmám* erfordert, welches sich nur auf die Menschen, nicht auf die Kühe beziehen kann. *tap gharmam* ist schon im ṚV., wie V, 30, 15; VII, 70, 2; VIII, 78 (89), 7 zeigen, ein ritueller Terminus, den Grassmanns Übersetzung verwischt hat. *ná tapanti* bezieht sich also auf die Kīkaṭas und ebenso das *tapanti* parallele *duhré*. Der Sänger hätte gar keinen Grund, die ja von ihm begehrten Kühe selbst zu tadeln, wie geschehen würde, wenn *gā́vaḥ* das Subjekt des 2. Stollens wäre; die Übeltäter sind die Kīkaṭa's, die von Indra's Gabe keinen richtigen Gebrauch machen und in Selbstsucht Indra keinen Milchtrank spenden.

Ich komme jetzt zu der Bedeutung von *naicāçākhá*. Gegen die Übersetzung „Gesindel, Mann von niederem Stamm" habe ich mich ausgesprochen, weil *çā́khā* im ṚV. nur einen wirklichen Zweig oder Ast bedeutet und seine Bedeutung ‚Sippe' noch nicht vedischer Sprachgebrauch ist. Die Ausnahme *dáçaçākha* „zehnfingerig" beweist darum nichts dagegen, weil der Vergleich der ‚Finger' mit ‚Zweigen' noch innerhalb der realistischen Anschauung des Veda bleibt; wie auch umgekehrt IX, 79, 4 Somaschossen ‚Finger' *(kṣípaḥ)* heissen. Böhtlingk hat auf jene Übersetzung auch keinen Wert gelegt. Er selbst fasst *naicāçākhá* als Beiname Pramagandas. Von dieser Bedeutung hatte ich abgesehen. Denn daraus, dass *çā́khā* mehrere Male im ṚV. vorkommt und immer nur in seiner realistischen Bedeutung, welche auch das Compositum *dáçaçākha* trägt, ergibt sich, wie ich meine, die Notwendigkeit, auch in *naicāçākhá* an unserer Stelle nichts anderes als ein Compositum mit *-çākhā* in dieser seiner konkreten Bedeutung ‚Zweig' zu suchen. Mir scheint es zweifelhaft, ob wir in dieser Weise gebildete, d. h. auf *-çākhā, -vṛkṣa, -vayā* endende Eigennamen überhaupt annehmen dürfen[1]. *randh* wird allerdings mit Vorliebe von der Übergabe feindlicher Personen gebraucht; aber nicht ausschliesslich (cf. ṚV. V, 54, 13 *asmé rāranta marutaḥ sahasríṇam* und X, 30, 1 *pṛthujráyase rīradhā suvṛktím);* also braucht wegen *radh* auch *naicāçākhá* nicht eine Person zu bezeichnen.

Ich kehre zu meiner Auffassung zurück, dass *naicāçākhá* keine Person, sondern eine Sache bedeute. Es heisst „was von einem stammt, dessen Zweige *nīcā́* sind". B. sagt, dies könne, wenn auf eine Pflanze

[1]) Fick erwähnt in seiner Sammlung nur einen *mahādruma* (aus dem Mārk. Pur.). Wollten wir annehmen, dass *nīcāçākha* die Bezeichnung nicht des Vaters, sondern der Heimat Pramagandas wäre, so wäre dieser Name nicht verständlich, wenn dieses Land nicht etwa durch eine charakteristische Baumart ausgezeichnet wäre. Damit käme man aber nahe an meine Erklärung heran.

bezogen, nur ‚niedrige Zweige habend‘, d. h. soviel als ‚dessen Zweige nahe an der Wurzel beginnen‘, bedeuten. Das wäre allerdings ‚nichtssagend‘, aber immerhin bei der Spärlichkeit unsrer Nachrichten nicht wertlos und hätte verzeichnet werden müssen. *nīcā* heisst aber doch nicht nur ‚unten‘ sondern auch ‚niederwärts‘; dafür treten ṚV. II, 14, 4; IV, 4, 4; IV, 38, 5 ein [1]), so dass **nīcāçākha* auch einen Baum bedeuten kann, ‚dessen Zweige niedergehen‘, ‚abwärtszweigig‘, sowie *ūrdhvabāhu* einer ist, der die Arme emporgerichtet hat. Das ist schon erheblich mehr und ich vermag nicht zu sehen, warum wir gerade von den beiden Bedeutungen die farblosere wählen sollen. Wir haben ein ähnliches Beispiel an *nyagrodha* ‚nach unten wachsend‘, das, obgleich etymologisch ebenfalls mehrdeutig, doch individualisiert und zur Bezeichnung des Feigenbaumes geworden ist. Wie von *nyagrodha naiyagrodha* (als Adj. ‚von der Fikus Indica stammend‘ und als Neutrum ‚deren Frucht‘ P.W.) abgeleitet ist, so kommt von *nīcāçākha* das Adj. oder Subst. *naicāçākhá* ‚von dem Baum N. stammend‘. Ich hatte dazu *védas* ergänzt. Das ist, wie *naiyagrodha* zeigt, nicht nötig. Es heisst lediglich ‚was vom Nīcāçākha stammt‘, wir können nur nicht sagen, ob Säfte, Früchte, Schossen oder sonst etwas Nützliches damit gemeint ist. Dem, der den Ausdruck brauchte, war er vielleicht recht geläufig und ebenso denen, für die das Lied gedichtet war.

Sicher hat Böhtlingk mit der Annahme recht, dass unser Dichter auf einen Beutezug anspielt. Dabei wird es sich aber nicht nur um Rinder gehandelt haben, sondern um Pramagandas ganzen Besitz *(védas)*, auch um die Erzeugnisse seines Landes, zu denen der Ertrag fruchtbarer Bäume gehört haben kann, sei es, dass man einen alljährlich davon zu entrichtenden Tribut auferlegte, sei es dass man sich in den Besitz des Landes selbst zu setzen wünschte. Der Ertrag der Nīcāçākhabäume braucht nicht minder als andere Besitztümer Pramagandas begehrenswert erschienen zu sein.

Ich habe nun behauptet, **nīcāçākha* sei der Somabaum oder -strauch gewesen. Dazu bin ich teils durch X, 94, 3, wo *vṛkṣásya çákhām aruṇásya* sicher auf Soma zu beziehen ist, bestimmt worden, teils durch av. *nāmyāsu*. Ausser *çākhā* heissen die Somaschösslinge *aṅçú; aṅçú* und *çākhā* ist also in Bezug auf sie dasselbe. Darum habe ich *naicāçākhá* und *nāmyāsu* als genau übereinstimmend erklärt. B. wirft ein, *nāmin* sei soviel als ‚biegsam, geschmeidig‘; ich kann aber dieser Bedeutungsentwicklung nicht folgen, weil ‚sich beugende‘ Zweige nur ‚herabhängend‘, aber noch

---

[1]) a) *yó árbudam áva nīcā́ babādhé* — /
b) *nīcā́ tám dhakṣy atasáṃ ná çúṣkam* /
c) *nīcā́yamānaṃ jásuriṃ ná çyenám.* /

nicht ‚geschmeidig' sind; darum hatte ich Neriosengh's Übersetzung mit *mṛdupallava*, die in *nāmyāsu* mehr legt als darin steht, verworfen. Der dritte Grund, **nīcāçākha* hier für den Soma zu erklären, liegt für mich in dem Parallelismus des Wortes mit *āçír* und *pravargyà*, die beide beweisen, dass es sich nicht nur um politische, sondern auch um religiöse Feinde handelt. Ich sehe in Stollen *d* eine Fortsetzung des in *a* und *b* ausgesprochenen Ideenganges: ‚Sie geben dir nicht nur keine Milch, sondern auch vom Nīcāçākhabaum nichts'. Da von Pflanzen Indra der Soma heilig ist, ist mein Gedanke, dass hier Soma gemeint sei, denke ich, nicht weit hergeholt.

Es ist nur nicht gerade nötig, das Wort, wie ich damals wollte, auf einen ‚Strauch' zu beziehen; es kann auch ein ‚Baum' gemeint sein. Vol. I, S. 66 habe ich die Vorschrift Kātyāyana's erwähnt, wonach Rājanya's und Vaiçya's statt des von Brahmanen genossenen Soma's der Saft der Nyagrodhafrucht zu geben ist. Wir finden Ähnliches auch anderwärts. Āp. XII, 24, 5 sagt: *yadi rājanyaṃ vaiçyaṃ vā yājayet yadi somaṃ bibhakṣayiṣen nyagrodhastibhinīr āhṛtya saṃpiṣya dadhany unmṛjya* . . . und der Comm. citiert am Schluss *parokṣa iva vā eṣa somo yan nyagrodha iti* [1]).

Der Nyagrodha, dessen Früchte und Senker genossen werden, Ait. Br. VII, 31, 4, gilt bisweilen als Symbol der Herrschaft, Ait. Br. l. c. 3; VIII, 16, 2: *kṣatraṃ vā etad vanaspatīnāṃ yan nyagrodhaḥ*. (Der Açvattha wird als *somasavana* bezeichnet s. oben I, 67). Es ist also anzunehmen, dass wir hier das älteste Beispiel einer Erwähnung des Soma liefernden Feigenbaumes im ṚV. haben. Was wir an andern Stellen botanisch unter Soma zu verstehen haben, wissen wir darum doch noch nicht.

Ich komme nun zu Böhtlingks sachlichen Bedenken. Er formuliert sie in drei Fragen, die ich der Reihe nach beantworte. Er fragt 1. „Ist es wohl wahrscheinlich, dass die Kīkaṭa, die, wie wir aus den zwei ersten Stollen erfahren, den Somakult nicht kannten, die Pflanze, wenn sie in ihrem Lande wirklich wuchs, aus Missgunst Andern, die sie brauchten, mit aller Gewalt vorenthalten hätten?"

Aus Stollen *ab* geht hervor, dass sie den Milchkult nicht kannten. Nichtsdestoweniger haben sie die Kühe den andern vorenthalten, und ebenso wird es mit den wertvollen Erträgen des Nīcāçākhabaumes gewesen sein. Sie gaben davon den Nachbarn nichts, weil sie sie selber für sich benutzten und, wie ich hinzudenke, Indra nichts, weil sie an ihn nicht glaubten.

---

[1]) Cf. die Zusammenstellungen TS. VII, 3, 14 *nyagrodhena vanaspatīn*; 4, 12 *nyagrodhaç camasaiḥ*.

2. „Wird ferner, fragt Böhtlingk, irgendwo anders die Bitte um Gewährung von Soma vorgebracht?"

Soviel ich weiss, nicht. Wenn wir aber die *ἅπαξ λεγόμενα* des Veda nicht berücksichtigen, berauben wir uns einiger seiner wertvollsten Angaben. Auch ist gerade ṚV. III, 53 an seltsamen Äusserungen reicher.

3. „Ist eine solche Bitte, sagt Böhtlingk, überhaupt angebracht? Kühe und anderes bewegliche Gut, worum man den Gott bittet, raubt man mit seiner Hilfe und vermehrt dadurch seinen Reichtum auf die Dauer; eine Pflanze aber, insbesondere den Soma, der nicht überall gedeiht, kann man nicht so ohne Weiteres an einen andern Ort versetzen; und eine zu einem Opfer genügende Menge Soma würde man, wenn erst der Raub der Kühe gelingt, auch ohne den Beistand des Gottes sich verschaffen können. Dass es aber in unserem Verse sich um einen gegen die Kīkaṭa geplanten Beutezug handelt, ist wohl nicht in Abrede zu stellen".

Es wäre möglich, dass es sich sogar um die Eroberung des Landes in diesem Liede handelt. Aber vorausgesetzt, dass selbst nur ein Beutezug beabsichtigt ist, so wird man Bäume und Sträucher allerdings nicht rauben; aber von deren Ertrag sich leicht einen Tribut bedingen. Es handelt sich nicht darum, die zu einem Opfer genügende Menge Soma zu gewinnen, sowenig wie um die zu einem Pravargya nötige Milch, sondern darum, Kühe und naiçāçākha (nicht nīcāçākha) den unwürdigen Händen, in denen sie sich befinden, dauernd zu entziehen.

Dies sind die Gründe, aus denen ich auch gegen Böhtlingks Autorität meine Auffassung aufrechterhalten zu können hoffe. Es würde mir eine grosse Freude sein, wenn es mir gelänge, durch meine Ausführungen die Zustimmung unseres verehrten Altmeisters zu erringen.



I. Verzeichnis wichtigerer Worte.

II. Namen- und Sachverzeichnis.

III. Verzeichnis wichtigerer Stellen.

(Aufgenommen sind nur die des Ṛ̣V. und AV.)

Ṛgveda.

Atharvaveda.

Avesta.

Verbesserungen und Bemerkungen.

Zu vol. I.

S. 135, Z. 26: für ‚35.‘ lies ‚32.‘ Breitengrad.

Zu S. 334 ff.: wie sich aus vol. II, S. 112 ff. ergibt, ist unter Vaiçvānara überall die Sonne resp. das Āhavanīyafeuer zu verstehen.

Zu vol. II.

Zu S. 9, Z. 21: hinter *gabbha* schalte ein ‚oder Wesenskeim‘.

Mit gabbha haben gandharva Winternitz (Hochzeitsrit. 48), Kirste (WZKM. VI, 175) identifiziert. Pischel hat seine frühere ebenso lautende Erklärung zu Gunsten der von Oldenberg ‚Wesenskeim‘ aufgegeben (GGA. 1895, S. 452; VStud. II, 234). Von den genannten Gelehrten hat keiner in befriedigender Weise versucht, diese Bedeutung mit der sonst sich findenden zu vermitteln und die Bedeutungsübergänge darzulegen. Das wäre aber notwendig gewesen. Ich beanstande jene Deutung nach wie vor. Vgl. ausserdem ZDMG. XLIX, 287 ff.

S. 14, Anm. 2 lies: Anz. f. ISAK. VIII, p. 25.

Zu S. 25 ff.: Wenn ich in einer grossen Reihe von Versen Uṣas als ‚Neujahrsgöttin‘ erkläre, so bleibt natürlich daneben auch die Deutung der Uṣas als Morgenröte des gewöhnlichen Tages für andere Verse bestehen.

S. 28, Anm. 2, Z. 2 lies: *parivatsará*.

S. 74, Anm. 1: Über Brennspiegel cf. Yāska VII, 23.

S. 134, Z. 2 lies 131 [4] statt 131 [1].

S. 163. 172 ist noch ein Hinweis auf die Haartracht der Aṅgiras' resp. Bhṛgu's (s. Rituallitt. 7) hinzuzufügen.

Buchdruckerei Maretzke & Märtin, Trebnitz in Schles.

UN

